-G
935
Ysp

BIBLIOTHÈQUE DE LA FONDATION THIERS
FASCICULE II

# NOVALIS

## ESSAI

## SUR L'IDÉALISME ROMANTIQUE EN ALLEMAGNE

PAR

**E. SPENLÉ**

ANCIEN PENSIONNAIRE DE LA FONDATION THIERS
DOCTEUR ÈS-LETTRES

*« Die Poesie ist das ächt absolut Reelle. Dies ist der Kern meiner Philosophie. Je poetischer, je wahrer. »*
NOVALIS.

*...« Wehmut und Wollust, Tod und Leben*
*Sind hier in innigster Sympathie... »*
NOVALIS.

341908
27. 9. 37

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE & Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1904

A MA MÈRE

A MON MAITRE M. HENRI LICHTENBERGER

Hommage de ma Reconnaissance

# Avant-Propos

Novalis est la clé du romantisme allemand. D'autres écrivains de la même génération, les frères Schlegel par exemple, ou Tieck, — ont couvert une plus vaste surface dans le champ de la littérature romantique. Assimilateurs géniaux, explorateurs infatigables, ils ont travaillé surtout à étendre au loin leur empire, à porter leurs conquêtes jusque dans les époques et les civilisations les plus lointaines. Mais aucun n'a pénétré en profondeur aussi loin que Novalis. C'est ce qui fait l'extraordinaire valeur « représentative » de son œuvre. « Son âme », dit un critique, qu'on ne saurait soupçonner de partialité, « recélait en une formule essentielle et concentrée, sous forme d'intuition artistique et d'émotion lyrique, toutes les aspirations qui, de son temps et longtemps après lui, ont agité la conscience allemande dans ses profondeurs, et partout il a touché droit au cœur de notre génération. » (1)

L'œuvre de Novalis est aussi une des plus énigmatiques de la littérature allemande. Une première difficulté d'interprétation tient à la forme fragmentaire et incomplète. Sans doute la mort précoce, qui surprit le jeune poète à l'heure où il entrait à peine en possession de son génie, ne lui a pas permis de mûrir sa pensée. Mais il semble que ce caractère d'obscurité et d'inachevé tienne encore à des dispositions psychologiques plus intimes. Novalis est de la famille de ces esprits incohérents et prophétiques, nécessairement fragmentaires, qu'on peut appeler des « annonciateurs ».

(1) Arnold Ruge. Sæmmtliche Werke, 1847, I, p. 250

Eblouis par les clartés trop vives d'une inspiration fiévreuse, ils ignorent toujours du génie cette autre et essentielle qualité : la longue patience. Dans toute activité bornée ils sentent une limitation pénible et comme une abdication. Il s'agit moins pour eux d'achever une seule chose, que d'en indiquer, d'un geste rapide, toute une infinité. Ils exigent, pour être compris, un contact direct et prolongé avec leur propre personnalité et un continuel effort de divination, de lecture « intérieure ».

Pour les interpréter, on est ainsi peu à peu conduit à penser leur œuvre entièrement à nouveau, car elle est rédigée dans une sorte d'écriture chiffrée, dont le sens ne s'éclaire vraiment que si on a pénétré jusqu'au centre intime de l'esprit qui l'a conçue. — C'est un travail d'interprétation et de reconstitution de ce genre que nous avons entrepris dans cette étude.

Les grands « faits » du premier romantisme en Allemagne ont trouvé déjà de nombreux historiens. Sur un point cependant il nous a semblé qu'il y aurait lieu de compléter les travaux d'ensemble, publiés jusqu'à ce jour : sur les rapports du premier romantisme avec le mysticisme religieux et plus particulièrement avec l'occultisme scientifique et social à la fin du 18$^{me}$ siècle. Il y a là un problème essentiel, car le romantisme allemand, dans ses origines, a voulu être moins une école ou une doctrine littéraires qu'une véritable *secte* philosophique, ayant à côté de son activité littéraire extérieure, ses croyances « ésotériques », plus particulièrement réservées aux initiés. Ceux-ci ont pendant un certain temps vraiment cru que par une révolution spéculative et poétique et en concluant entre eux une alliance individuelle ils réussiraient à s'emparer du mouvement général de la pensée. De là le caractère encyclopédique de leur activité : ils se sont portés sur tous les domaines à la fois, — philosophie, physique, histoire, critique, politique, religion, — s'efforçant d'infuser à tous les organes de la vie et de la pensée un esprit nouveau. — Bien des rapprochements se présenteront, au

cours de cette étude, avec des tendances similaires qui se faisaient jour en Allemagne dans d'autres groupements, plus ou moins occultes, particulièrement dans certaines sectes mystiques de la Franc-Maçonnerie. Alors même que, dans l'absence de documents précis, un certain nombre de ces rapprochements paraîtraient trop conjecturaux, ils se justifieront pourtant, croyons-nous, par le jour tout nouveau qu'ils projettent sur le mouvement général des idées pendant cette période.

La critique allemande est, pour tout ce qui touche à l'histoire du romantisme, encore encombrée de partis-pris. Les passions religieuses sont loin d'être éteintes en Allemagne et, même en littérature, elles ont souvent faussé le jugement des meilleurs historiens. Particulièrement l'œuvre de Novalis a soulevé les controverses les plus passionnées et il est rare qu'en traitant de cet auteur les critiques ne se soient cru obligés de prendre parti sur un certain nombre de questions religieuses. Selon leurs postulats individuels ils ont de préférence mis en valeur quelques aspects particuliers de l'œuvre, à l'exclusion des autres. Ainsi les critiques catholiques, s'appuyant sur une publication incomplète, intentionnellement tronquée, du pamphlet religieux « Europa ou la chrétienté », se sont attachés surtout à faire du jeune poète un précurseur du romantisme catholique en Allemagne. Ils ont été ainsi amenés à glisser souvent dans le texte des intentions que l'auteur n'y avait certainement pas mises. — Non moins exclusif et intolérant a été le zèle de la plupart des critiques protestants. S'autorisant des procédés tout-à-fait arbitraires dont avait usé Tieck, dans la publication des œuvres de Novalis, et s'appuyant sur quelques assertions inexactes par lesquelles cet éditeur posthume s'efforçait de justifier son exclusivisme capricieux, ils ont jeté le discrédit sur toute une partie de l'œuvre du poète romantique, — sur celle qui peut-être reflétait quelques-uns des symptômes les plus originaux de l'époque. — De pareils procédés, qui sans doute simplifient le travail

d'interprétation, ne sauraient en bonne conscience se justifier. Outre que ce prosélytisme rétrospectif n'intéresse qu'un public spécial, nous sommes persuadés que la tâche du critique littéraire est moins de juger un homme ou une doctrine, que de retracer avec impartialité l'histoire d'un esprit ou d'un mouvement d'idées, par une interprétation correcte des textes, et que ni le ton ni les procédés ne doivent changer lorsqu'il se trouve en présence d'idées ou d'aspirations qu'il ne partage pas. Il commencera donc par faire, dans la mesure du possible, table rase de tous les partis-pris, qu'ils soient d'ordre religieux, philosophique ou moral.

La seule édition des œuvres de Novalis qui fasse autorité désormais, parce que seule elle apporte le texte authentique et complet des manuscrits est celle de M. Heilborn, parue en 1901. C'est celle à laquelle nous renvoyons dans nos notes, en l'indiquant sous les initiales N. S. (1)

(1) Novalis Schriften. — Kritische Neuausgabe auf Grund des handschriftlichen Nachlasses, von Ernst Heilborn, Berlin 1901.

# NOVALIS

## ESSAI

## SUR L'IDÉALISME ROMANTIQUE EN ALLEMAGNE

### CHAPITRE Ier

## ÉDUCATION

#### UN INTÉRIEUR PIÉTISTE

« Le 2 mai 1772 à Wiederstedt, Dieu nous fit la grâce de nous donner un fils, qui reçut au saint baptême les noms de Georges *Frédéric* Philippe », ainsi lisons-nous dans le Journal de Bernhardine von Bœlzig qu'avait épousée en secondes noces le baron Erasme von Hardenberg. Le propriétaire du manoir seigneurial de Wiederstedt, — le baron von Hardenberg, — avait eu une jeunesse fort agitée. Son tempérament fougueux et passionné lui avait rendu particulièrement difficile le choix d'une carrière. Il s'était d'abord destiné à l'exploitation des mines ; puis tour à tour « auditeur » à la chancellerie de Hanovre et « volontaire » dans la légion hanovrienne pendant la guerre de Sept ans, il était revenu au manoir familial, dont la prospérité semblait bien com-

promise [1]. Son naturel violent autant que son inflexible économie le firent redouter bientôt de tous ses gens. C'est là qu'il se maria. Mais après quelques mois de bonheur il perdit sa femme, tendrement aimée, dans une épidémie de petite vérole. Ce deuil, où il crut reconnaître la main de Dieu, altéra profondément son humeur. Après s'être prodigué auprès des malades, tant que dura l'épidémie, il résolut d'expier à force d'austérités les folies de sa jeunesse. Sans doute son naturel ardent regimbait parfois encore sous l'aiguillon ; mais une tristesse profonde habitait dans son cœur et ramenait obstinément dans son esprit les mêmes pensées.

Dans ses pratiques dévotieuses il apporta bientôt la même fougue et la même sévérité scrupuleuse qui le rendaient si redoutable à son entourage. Il avait pris l'engagement solennel de changer de vie et le renouvelait chaque fois avant de communier. Un jour qu'un ami de son fils, en visite dans la famille, entendait tonner la voix du maître dans une pièce voisine et s'informait du motif qui avait provoqué un pareil éclat, il lui fut répondu qu'ainsi le baron de Hardenberg disait chaque jour l'office à ses gens. Au scrupule religieux s'ajoutait chez lui la haine des nouveautés. Il y mettait une de ces froides obstinations, qui touchent à l'idée-fixe. Le jour où il lut dans la gazette la mort de Louis XVI, il repoussa la feuille avec horreur : « Puisqu'il m'a fallu lire cette infamie », s'écria-t-il, « plus jamais je ne veux toucher à une gazette », — et il tint parole. Sous des apparences calmes et froides couvaient parfois des orages intérieurs, péniblement contenus. « Si chaude que soit ton affection » lui écrivait son fils Frédéric, « si irrésistible que se manifeste parfois ta bonté, il y a pourtant des heures où on ne peut t'approcher qu'avec crainte et angoisse, où ton

(1) Le domaine seigneurial d'Oberwiederstedt avait été presque ruiné par la guerre de Sept ans, à la suite des nombreuses contributions de guerre et réquisitions de toute espèce. Les hypothèques grevaient lourdement la terre et obligèrent les frères Hardenberg de vendre une partie de leur patrimoine. Geschichte des Geschlechts von Hardenberg, par Joh. Wolf. Gœttingen, 1823. II, p. 242-243.)

caractère commande sans doute le respect à ceux qui vivent par le cœur près de toi, mais non une confiance franche et spontanée. Je parle moins de ton emportement que du sentiment profond et troublant qui s'empare de toi, alors que tu parais au dehors calme et froid. » (1)

En dépit de ses austérités le baron von Hardenberg ne retrouvait pas la paix du cœur ou plutôt ses austérités aussi bien que ses scrupules religieux n'étaient que les manifestations d'un trouble moral plus profond, de cette hypocondrie persistante que le deuil avait enracinée en lui. Il y a dans Henri d'Ofterdingen une description de la maison paternelle, avec des détails trop significatifs et trop intimes, pour que Novalis ne les ait pas observés dans son entourage immédiat. « A la vérité » dit le jeune poète en parlant de son père, « j'ai souvent remarqué avec douleur en lui une mélancolie taciturne. Il travaille sans trêve ni repos, par habitude et non avec satisfaction intérieure; il semble lui manquer quelque chose dont ni la paix et la tranquillité de sa vie, ni les avantages de sa position, ni la joie d'être honoré et aimé de ses concitoyens, d'être consulté dans toutes les affaires de la ville, ne peuvent lui tenir lieu. Ses amis le croient heureux, mais ne savent pas combien il est las de vivre, combien le monde lui paraît souvent vide, avec quelle ferveur il souhaite d'en sortir et comme il travaille avec tant d'acharnement, non par amour du gain, mais pour chasser de pareilles dispositions. » (1)

La mère du jeune Frédéric, la seconde femme du baron paraît avoir été une personne douce et effacée, d'une organisation délicate, d'un caractère docile, timide, un peu rêveur. Orpheline de très bonne heure, sans fortune, elle avait été recueillie par sa tante, M^me^ von Hardenberg, la mère du baron Erasme. Celle-ci, depuis l'établissement de son fils, vivait retirée dans sa maison de Gera. La jeune fille remplis-

(1) Friedrich von Hardenberg. — Eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs. — Gotha — 1883 — p. 29. (Cet ouvrage est désigné dans la suite sous la simple rubrique « Nachlese »)

sait là l'office humble et discret de parente pauvre. La première fois que « le riche cousin » vint en visite il s'informa avec quelque rudesse du nom de la jeune fille. « Bernhardine », répondit-elle en rougissant. « C'est un nom à dormir debout », fit-il en guise de compliment. « N'en avez-vous pas d'autre ? » Elle balbutia celui d'Augusta. « Bien », dit-il, « désormais je vous appellerai donc Augusta ». Mariée plus tard à ce cousin, dont il lui avait fallu dès le début subir les caprices autoritaires, elle ne semble avoir eu d'autre rôle que de mettre au monde, d'élever et de voir mourir ses onze enfants, dont un seul lui survécut, et de cacher parfois leurs faiblesses au regard sévère de leur père. Un accouchement avant terme développa en elle une mélancolie maladive et elle resta toujours si languissante, qu'elle dut se décharger sur sa fille aînée, la sérieuse Caroline, de la plus grande partie de son activité domestique. « Pendant des mois entiers » raconte la biographie de la famille, « elle se renfermait dans une apathie complète, ou bien encore tout la surexcitait et l'effrayait au suprême degré. » (1)

Il semblerait qu'elle eût transmis à ses enfants des hérédités physiques et nerveuses maladives, qui se traduisirent chez eux par une prédisposition native à la phtisie et aussi par le manque de forte organisation dans le caractère, par une certaine tendance à l'hypocondrie et à la rêverie, une sorte d'hystérie morale. Une fatalité tragique s'appesantissait sur la famille du baron von Hardenberg. La maladie et la mort visitaient souvent cet intérieur (2). Le second fils, Erasme est le premier atteint du mal héréditaire. Pendant que Novalis se consume lentement on rapporte au foyer paternel le corps d'un jeune frère noyé dans la Saale, au milieu de circonstances restées mystérieuses. Charles, le troisième fils, apparaît dans les lettres de ses frères comme un esprit in-

(1) Nachlese etc. op. cit. p. 17.

(2) Le baron Erasme eut 7 fils et 4 filles Les quatre filles moururent toutes entre 20 et 30 ans. Le quatrième fils, Antoine, seul survécut; les autres moururent très jeunes. (Voir : Geschichte des Geschlechts von Hardenberg, — par Joh. Wolf. — Gœttingen, 1823. II. p. 244 et suiv.)

quiet, tourmenté, passionné, hanté par des idées de suicide et par des préoccupations mystiques. Auteur de quelques essais poétiques, où se trouve un pâle reflet du génie de son frère, il meurt en pleine jeunesse, après une soudaine conversion au catholicisme.

Le quatrième fils, Antoine, le seul qui survécut à ses parents, semble avoir été longtemps atteint de névrose hystérique. « Son esprit est agité d'un trouble convulsif », écrit à son sujet Novalis, « il est mécontent de tout et absolument inactif, et avec cela plein de chimères, de sensibilité et de prétentions. Je suppose que sa récente maladie est à la fois l'effet et la cause d'une direction et d'une disposition d'esprit morbides, qui ont pour siège le mental autant que le physique. » [1] Une petite toux sèche accompagnée de fièvre se déclare du vivant encore de Novalis, chez une plus jeune sœur, Sidonie. Enfin la fille aînée, la vaillante Caroline, devenue Mme de Rechenberg, s'étiole dans la même langueur maladive que sa mère, après un accouchement prématuré.

Telle fut l'étoile sous laquelle naquit Frédéric de Hardenberg, celui qui plus tard prendra dans la littérature le pseudonyme de Novalis. Rien ne permettait de prévoir d'abord en lui un esprit exceptionnel. Il passa ses premières années, jusqu'à l'âge de neuf ans, dans une rêverie taciturne où demeuraient comme engourdies ses activités intellectuelles. Une crise soudaine, à la suite d'une dysenterie, tira l'enfant de cet état de torpeur et fit place, sans transition, à une extraordinaire vivacité d'esprit. Le même trait a été relevé par Gœthe dans les « *Confessions d'une belle âme* », dont la psychologie offrira avec celle de Novalis plus d'un point de rapprochement. « Au début de ma huitième année », raconte l'héroïne de cet épisode de Wilhelm Meister, « j'eus une hémorragie et, à partir de cet instant, mon âme n'était plus que sentiment et réminiscence ». Peut-être est-ce un symptôme fréquent dans toute la famille des mystiques, que ces

(1) Peters. — General Dietrich von Miltitz — Meissen, 1863 p. 32.

brusques métamorphoses de la personnalité, à la suite d'une crise biologique. La vie de Novalis en fournira encore plus d'un exemple. Quoi qu'il en soit, il est dit de lui qu'après quelques mois « *un tout autre individu sortit de la chambre du malade.* » Un ami de la famille l'appelle maintenant « un garçon éveillé, volontaire, original, spirituel. » (1)

La maison de Wiederstedt offrait peu de ressources à une intelligence précoce. C'était un vieux cloître sécularisé, moitié ferme, moitié manoir. Les hautes galeries, sombres et humides, étaient trop sonores pour des jeux d'enfants, trop froides pour cette génération faible et maladive. Le passé ne s'y renouvelait pas. On sentait partout répandue cette ombre indéfinissable de tristesse, particulière aux intérieurs où s'éternise un deuil. Puis le piétisme avait fait la solitude autour de la maison.

Le maître, toujours en quête d'austérité et de discipline religieuse, venait d'entrer en rapport avec l'ordre des frères Moraves de Herrnhout. (2) Le comte de Zinzendorf, grand réformateur de cet ordre, exerçait une étrange séduction, particulièrement sur la noblesse campagnarde, plus renfermée sur elle-même. Dans les « Années d'apprentissage de Wilhelm Meister » Gœthe rapporte l'histoire d'un comte saxon qui, à la suite d'une frayeur superstitieuse, subitement, comme le baron von Hardenberg, changea sa manière de vivre et n'eut plus d'autre pensée que de ressembler, jusque dans les moindres détails, au comte de Zinzendorf. C'était une piété presque de visionnaire que celui-ci avait mise à la mode. Lui-même à partir de l'âge de cinq ans avait ressenti, disait-il, une « blessure d'amour mystique », tellement vive et pénétrante, que cette expérience décida de sa vie entière et qu'il entrait, à partir de ce jour, en un commerce journalier avec Jésus, son frère et « ami de cœur », ou comme il disait encore, son « camarade de chambre ».

(1) « Nachlese » p. 16.

(2) Peters. — General von Miltitz. — op. cit. p. 6. Le baron de Hardenberg se rattacha effectivement à la Communauté.

Non seulement il ne voyait aucun danger dans cette exaltation des facultés imaginatives, mais il la jugeait indispensable à la vie religieuse. Ce qui, selon lui, manquait à la piété de son temps, c'était moins une théologie correcte, que la « foi » c'est-à-dire selon les paroles de St Paul « *le pouvoir de se représenter vivement comme réelles les choses invisibles* ». Dans les intérieurs où sa forme de piété était accueillie on devait parler du Christ comme s'il était personnellement et corporellement présent, comme s'il occupait une place à la table commune. Pour faciliter la fiction on s'imaginait parfois qu'il était en voyage, parti pour l'Amérique par exemple, mais qu'il allait bientôt revenir. Entre le monde invisible et le visible s'élevait à peine une barrière transparente. Mourir s'appelait dans la communauté « déloger », et on s'interdisait de porter le deuil de ceux qui venaient de « rentrer chez eux ». On les sentait du reste encore toujours là, tout près. Surtout on évoquait l'image du Crucifié. « L'homme intérieur » disait Zinzendorf, « voit, il touche, il tourne et retourne ses mains dans le flanc sacré ». Ce n'étaient du reste point là des manières de parler. « Tout cela est trop vrai » disait-il encore, « trop réel, *trop palpable* pour l'esprit ; il y a trop de réalité concrète là-dedans. » (1)

Quel effet sur une imagination jeune et ardente devait produire une pareille éducation religieuse, les traces profondes qu'elle devait imprimer dans les cerveaux dociles et malléables, on le devine aisément. Cependant certains détails passent même tout ce qu'on pourrait imaginer. S'il faut en croire Spangenberg, le biographe intime et l'ami du comte, *à l'âge d'un an* une des filles de ce dernier chantait par cœur des hymnes spirituelles où il s'agissait du « grand et dernier jour ». Cette jeune personne, qui avait si peu de choses à apprendre encore de la vie, mourut à l'âge de deux ans, édifiant jeunes et vieux par ses derniers entretiens. La plupart

(1) Becker. — Zinzendorf im Verhæltniss zu Philosophie und Kirchenthum seiner Zeit. — Leipzig. 1886. — p. 13.

des enfants du comte mouraient ainsi en bas âge, après une précocité intellectuelle et religieuse effrayante. Conséquents avec leurs croyances, les parents les présentaient joyeusement à Dieu et s'interdisaient de les pleurer. (1) Dans la « Fête de Noël » Schleiermacher a tracé le portrait de l'enfant prodige, du jeune « *phénomène* » de l'époque : c'est la petite « prophétesse » Sophie, dont la piété précoce et les réponses extraordinaires ne laissent d'inspirer aux profanes de vives alarmes pour l'avenir.

Que sur Novalis cette première éducation ait de même laissé une empreinte ineffaçable, c'est ce qui ressort de sa vie et de son œuvre tout entières. Il faisait de « l'imagination du cœur » sa faculté maîtresse, par où il entendait, comme le comte de Zinzendorf, le pouvoir de se représenter vivement un monde invisible, d'évoquer par l'imagination, sous l'empire d'une émotion exaltée, les réalités spirituelles. Deux traits de psychologie, comme chez la « Belle âme » de Gœthe, apparaissent chez lui dès le premier âge : la préoccupation obsédante de l'invisible et une extraordinaire précocité de la vie affective. Il fait remonter à l'âge de sept ans le premier éveil de l'amour dans son cœur. « Lorsqu'à peine l'enfant, dans le doux pressentiment de ses forces prêtes à éclore, entrait dans son septième printemps, — enfant de joie et de fête, — l'amour effleura son jeune cœur d'une légère caresse. » (2) Une poésie de la mère, composée pour être dite par le jeune Frédéric à l'occasion d'un anniversaire et remontant à la même époque, semble faire allusion à cette première idylle. — D'autre part les préoccupations de l'invisible et une vie imaginative très puissante avaient abouti chez la « Belle âme » de Gœthe à un commerce régulier et intime avec une foule d'êtres féeriques. Il lui était possible, raconte-t-elle, d'évoquer avec une netteté hallucinatoire un certain petit chérubin pour qui elle s'était prise d'une affection particulière. Novalis de même avec ses jeunes frères

(1) Bovet. — Le comte de Zinzendorf. Paris. 1865. — p. 329 et suiv.
(2) N. S. I. p. 388.

avait institué un jeu bizarre, *continué pendant des années*, où chacun devait représenter un génie, — l'un celui du ciel, l'autre celui de l'eau ou de la terre ; le dimanche lui-même racontait à tous les choses les plus extraordinaires sur ces mystérieuses régions. Ainsi, dès l'enfance, une vie imaginative se superpose chez lui à la vie ordinaire, — une vie de pur rêve, sans doute, mais d'un rêve singulièrement prolongé et intense, qui tend à s'organiser à la manière d'une seconde existence féerique, où l'enfant peut se transporter régulièrement et se retrouver comme une personnalité nouvelle. Il y a là certainement un symptôme significatif pour la psychologie du futur poète mystique.

Cependant le père pensa assurer du même coup l'avenir terrestre et le salut éternel de son fils en le faisant instruire à la colonie morave de Neudietendorf, pour le préparer au ministère évangélique. Si autoritaire que fût le baron, il avait cependant, d'après le témoignage même de Novalis, un grand respect pour la vocation de ses enfants et n'eût certainement pas imposé au jeune Frédéric le choix d'une carrière particulièrement austère, si celui-ci n'avait montré de réelles dispositions. Ce fut la volonté d'un oncle paternel qui en décida autrement, — du « Landcomthur » von Hardenberg, ou, comme on l'appelait dans l'intimité, du « Grand'-Croix ». Il était entiché de gloire et de noblesse, et n'avait lui-même pas d'enfants. Il crut reconnaître chez son jeune neveu les promesses d'un bel avenir, d'où sortirait rehaussé l'éclat du nom. Pour l'arracher à un isolement qu'il jugeait à la longue pernicieux, et à des préoccupations qui ne menaient pas directement aux honneurs éclatants, il le prit chez lui en sa brillante et hospitalière demeure de Lucklum en Brunswick. Novalis a décrit plus tard cet oncle, homme du monde stylé à la française, représentant avec ses étroitesses d'esprit et sa sécheresse de cœur la société de l'ancien régime. Lui non plus ne comprit rien à la Révolution française. « Les nouvelles de France sont horribles, » écrivait-il à son frère, en un allemand émaillé de français, « tu ne te fi-

gures pas quel ramassis de valetaille est la milice française, des gens *à sac et à corde* (sic). » (1)

La société qui frayait chez le « Grand'Croix », libre en ses propos et en ses gestes, était d'un exemple dangereux pour un esprit vif, pour une imagination ardente et prompte à l'imitation. La riche bibliothèque du vieux célibataire contenait sans doute plus d'un livre que de jeunes mains ne devaient pas atteindre. On jugea prudent d'éloigner l'adolescent, âgé de quinze ans à présent, et de lui faire donner au gymnase d'Eisleben une éducation mieux contrôlée. — C'est là qu'il vit se lever l'astre de la Révolution, et, comme tous les jeunes Allemands du temps il eut sa crise révolutionnaire. Elle ne dépassa vraisemblablement pas en tragique véhémence celle des frères Stolberg, si spirituellement contée par Gœthe. Comme ces jeunes seigneurs étaient en visite à Francfort dans la maison du poète et faisaient grand étalage de leurs propos tyrannicides, la mère de Gœthe, qui de sa vie n'avait vu de tyran, si ce n'est dans de vieilles chroniques, et pensait que ce devait être une bien vilaine chose, alla quérir derrière les fagots quelques bouteilles du meilleur vin : « Voici du sang de tyran », fit-elle en leur servant le breuvage vermeil, et détourna du coup leurs ardeurs vers d'autres objets.

## ANNÉES ACADÉMIQUES

En automne 1790 le jeune Frédéric von Hardenberg se présentait à l'Université d'Iéna pour y faire ses études juridiques, honnêtement doté par son père. Celui-ci pour subvenir aux charges d'une famille qui n'avait pas cessé de s'accroître, revenant à sa vocation première, s'était établi depuis quelques années à Weissenfels, dans les fonctions de directeur des salines. Le jeune étudiant, la tête pleine d'ambi-

(1) Nachlese, p. 58 et 59.

tieux projets, où l'entretenait complaisamment l'orgueil familial du « Grand'Croix », ne songeait qu'à faire bonne figure dans le monde, à profiter largement de sa jeunesse, en attendant le riche mariage, qui devait lui faciliter l'accès des hautes charges. A ce moment fleurissaient encore aux universités, dans tout leur pittoresque, les associations appelées « Landmannschaften ». Avec leurs bottes immenses et leurs casques ornés de plumes multicolores, les étudiants ressemblaient, selon Bœrne, « par le bas à des postillons allemands, par le haut à des guerriers antiques ». Des mœurs très tapageuses et très médiocrement intellectuelles accompagnaient cet accoutrement extravagant. Novalis vécut-il de leur existence quelque peu brutale ? Ses biographes parlent de duels : ce n'était là du reste qu'une cérémonie d'admission. On le verra plus tard compromis dans une affaire de dettes et les chastes muses de l'étude n'étaient pas seules, de son propre aveu, à se partager son cœur. En tout cas il partagea aussi l'enthousiasme de ses compagnons pour les deux illustres professeurs d'Iéna : Reinhold, le vulgarisateur de Kant, et le professeur d'histoire Schiller. D'instinct la jeunesse universitaire avait acclamé en celui-ci le grand poète national de l'Allemagne. Le seul nom de Schiller faisait battre patriotiquement le cœur du jeune étudiant. « Mon cœur bat plus fier dans ma poitrine », disait-il, « car cet homme est un Allemand. » Ce fut bien autre chose encore lorsqu'il le connut personnellement et fut reçu à sa table. « Je le connus, dit-il, et il m'aima ».

Qu'on lise le récit de la première entrevue :

« Combien est vivace en moi le souvenir de ces heures où je le vis, surtout de celle où je le vis pour la première fois, lui, l'idole rêvée aux heures les plus belles de mon enfance, alors que la puissance souveraine des Muses et des Grâces faisait sur mon âme juvénile la première impression radieuse et durable, — le souvenir de cette heure où l'imagination toute pleine de mon idéal je me trouvai devant Schiller et vis mon idéal bien surpassé. Son regard me prosterna dans

la poussière et puis me redressa de nouveau. Je lui donnai ma confiance la plus entière, la plus illimitée, dès les premiers instants, et je n'ai jamais eu le moindre soupçon que ma confiance fût précipitée. » (1) On pourrait rapprocher ce récit de celui de Mme de Stael ou encore du jeune Schelling. Le Schiller qui nous est décrit là n'est rien moins que foudroyant. « Je n'y pus tenir longtemps auprès de lui », raconte Schelling. « Il est étrange de voir comme cet illustre écrivain est timide dans la conversation. Il est craintif et baisse les yeux, que peut faire alors son interlocuteur ? Sa timidité rend celui à qui il parle plus timide encore. Le même homme qui, la plume à la main, exerce sur le langage un empire despotique, se trouve dès qu'il ouvre la bouche en peine de la moindre expression... Schiller ne peut rien dire qui ne soit intéressant, mais ce qu'il dit semble lui coûter un effort. On appréhende de le mettre dans cet état ; on ne se sent pas heureux en sa présence. » (2)

S'il faut en croire les lettres du jeune Novalis, écrites sous cette première impression, l'influence de Schiller aurait été sur lui décisive. « Si un jour je produisais des œuvres qui eussent quelque valeur originale et personnelle, si j'accomplissais quelque grande chose où se trahiraient une origine plus haute, une inspiration plus harmonieuse, c'est pour la plus grande part à Schiller que je devrais cette disposition, cette préparation en moi d'une forme plus parfaite. Il a tracé dans mon âme les lignes douces et suaves du Beau et du Bien. » (3) Et de fait Schiller non seulement a fourni aux premiers romantiques quelques-unes de leurs grandes divisions historiques et de leurs définitions philosophiques de l'art, non seulement il leur a inspiré le goût de la poésie philosophique et, sous une forme plus abstraite et plus oratoire, a annoncé un des premiers cette « religion » nouvelle

(1) Voir : Novalis Schriften. Edition Tieck. III, p. 137, les lettres du jeune Novalis.

(2) Voir : Plitt. — Aus Schellings Leben, p. 113.

(3) Novalis Schriften (Edition Tieck) op. cit. III p. 138

de l'art, où se résument leurs aspirations morales et leurs croyances philosophiques, il a aussi suggéré à Novalis bon nombre de motifs poétiques. Et cependant on le verra, dans la suite, systématiquement ignoré ou dédaigné de la part des jeunes auteurs. Novalis lui-même ne lui témoigne plus qu'une indifférence respectueuse. Deux fois à peine Schiller est nommé dans ses Fragments, et encore pour être humilié devant la nouvelle idole, devant Gœthe. « Schiller dessine trop fortement pour paraître vrai à l'œil, — à la manière de Dürer, non à la manière du Titien ; il idéalise trop pour être naturel dans le sens plus élevé », et ailleurs : « Schiller écrit pour quelques-uns, Gœthe pour beaucoup. » Pendant ses nombreux séjours à Iéna Novalis conserve quelques rapports de politesse avec son maître d'autrefois. Caroline Schlegel juge bon de lui rappeler que ses nouvelles attaches romantiques ne l'obligent pas à rompre des relations plus anciennes. (1) Le grand événement théâtral d'Iéna et de Weimar, les représentations de Wallenstein, le laissent froid. Il ne trouve que quelques paroles dédaigneuses pour l'art dramatique en général. Pendant un séjour à Dresde il se croit obligé de faire une courte apparition dans l'intérieur Kœrner. « J'ai été chez les Kœrner » écrit-il à Guillaume Schlegel, « et j'y ai trouvé toutes choses *comme nous avons coutume de le dire entre nous.* » (2) Les Kœrner, on le sait, se faisaient gloire d'avoir découvert le grand classique. La réputation de Schiller devenait pour eux presque un point d'honneur familial. « Ils sont capables d'une sorte d'esprit très commune » observe Novalis, « et de quelques observations de détail... Leur éducation se réduit au strict minimum indispensable à tout homme. » (3)

Peut-on parler d'ingratitude littéraire ? Assurément ce fut une des grandes erreurs du romantisme d'avoir renié Schiller et, avec Schiller, les grandes aspirations morales

(1) Voir : Raich. — Novalis Briefwechsel. 1880. p. 119.
(2) Raich. op. cit. p. 44.
(3) Raich. op. cit. p. 49.

et sociales dont il s'était fait, au moins dans sa jeunesse, l'éloquent interprète. Mais il ne faudrait pas exagérer chez Novalis la portée d'un enthousiasme de jeunesse où, comme on l'a vu, l'imagination jouait un si grand rôle. Et puis c'était un de ces esprits qui subissent moins des influences que des fascinations. La femme qu'ils aiment, l'ami nouveau qu'ils rencontrent, le livre qu'ils lisent, l'œuvre qu'ils projettent les captivent momentanément tout entiers, suspendent en eux toute réflexion, toute critique. A chaque impression ils se donnent sans réserve, avec l'illusion de recommencer leur vie entière. Leur esprit à la fois instable et passionné « cristallise » à tout contact excitant. Ainsi Novalis fera hommage de son génie poétique successivement à sa mère, à sa sœur, à Schiller, à sa première fiancée, à Tieck, à sa seconde fiancée, à bien d'autres encore. Il n'est pas jusqu'à un certain bailli d'Eisleben, homme honorable mais obscur, à qui en une déclaration enflammée il n'ait fait hommage de son meilleur « moi ». « Rien ne m'inspirait plus d'orgueil » lui écrit-il un jour, « rien n'était plus ardemment souhaité par moi aux heures du plus chaud enthousiasme que l'amitié d'hommes généreux et spirituels... Votre connaissance, très cher M. le bailli, a comblé tous mes vœux et, encore qu'elle ait été de courte durée, elle a suffi pour se graver en mon âme en des traits ineffaçables... Prenez ce que je vous écris pour un épanchement intime de *mon sentiment que je ne puis maîtriser*. » (1)

Cependant le baron von Hardenberg n'avait pas lieu d'être satisfait de son fils. On lui avait sans doute rapporté qu'en avril 1791, dans le « Mercure allemand », avait paru, sous le patronage de Wieland, une petite poésie élégiaque intitulée « Les plaintes d'un jeune homme » et signée des initiales, transparentes pour les initiés « v. H-g ». Peut-être savait-il aussi que son fils, désertant les cours de la Faculté de droit, perpétrait un drame intitulé « Kunz von Stauffun-

(1) Nachlese etc. p. 23.

gen » et dont le seul titre trahissait déjà les tendances subversives. Or le baron flairait en chaque littérateur un oisif et un libre-penseur, c'est-à-dire un homme de peu de chose ou de rien. Il fit part de ses inquiétudes à un de ses amis d'Iéna, le conseiller Schmid, qui s'entremit auprès de Schiller, afin que l'auteur involontaire du mal y portât lui-même remède. Le grand poète appela son jeune admirateur, et avec de paternelles remontrances, fit valoir la nécessité, surtout pour l'aîné d'une nombreuse famille, d'une carrière régulière, montrant que même l'étude du droit comportait quelque intérêt et qu'avant d'instruire l'humanité il serait sage peut-être d'avoir soi-même appris quelque chose. Malgré l'excellence des conseils et le réel sérieux des engagements pris, une transplantation parut indispensable et dès octobre 1791 [1] le jeune Frédéric, bientôt rejoint par son frère cadet Erasme, émigra à l'université de Leipzig, pour y suivre des cours de droit, de mathématiques, et de philosophie. Une main austère avait rayé les belles-lettres du programme. Mais le baron comptait sans les artifices du Malin qui, dans la personne de Frédéric Schlegel, apparut de nouveau sur le chemin de son fils.

Frédéric Schlegel accomplissait à Leipzig ce qu'il appelait « les années d'apprentissage de la virilité ». Petit, mais bien fait, ni beau ni gracieux du reste, le teint mat, la physionomie vive, les cheveux coupés ras autour du front, sans poudre ni perruque, avec dans le costume une certaine nonchalance recherchée, il avait quelque chose de très « moderne » et, selon le mot de Schleiermacher, de tout-à-fait « gentleman ». Il complétait ses études helléniques, commencées à Gœttingen sous les auspices du philologue Heyne, par des recherches plus spéciales sur les caractères féminins et,

(1) C'est la date donnée par Haym, alors que Tieck et Dilthey retardent d'un an l'arrivée à Leipzig du jeune étudiant. La question a été tranchée par Raich (Novalis Briefwechsel, op. cit. p. 18, note 2) qui a contrôlé sur les registres de l'université les dates d'inscription de Frédéric von Hardenberg. Son frère Erasme le rejoignit en mai 1792

pour la partie sentimentale, se documentait comme il pouvait, un peu partout. Son existence décousue l'avait réduit à un complet délabrement financier, en sorte qu'il vivait de la générosité de son frère aîné, Guillaume, précepteur en Hollande. Son esprit était atteint d'une sorte de « spleen » qui tarissait à sa source toute activité régulière. Parmi la jeunesse académique du temps sévissait une véritable épidémie morale, une « Wetheromanie » suraiguë, faite d'analyse pessimiste et de scepticisme moral, dont les lettres et les confessions de Frédéric Schlegel dans la « Lucinde » ainsi que les premiers romans de Tieck fournissent le texte psychologique.

Les causes de ce mal étaient sociales autant que morales. Un contraste douloureux s'accentuait entre les aspirations nouvelles, encore imprécises, développées par la culture intellectuelle du XVIII^e siècle et les réalités politiques et économiques du monde environnant. Des énergies nouvelles ne trouvaient aucun emploi approprié et se dissolvaient dans une inaction pénible autant que stérile. Beaucoup de jeunes gens, voués à la théologie, par leur pauvreté, s'usaient ensuite dans la tâche ingrate et déprimante des préceptorats. D'autres, mieux partagés, ne trouvaient cependant dans l'étude du droit ou de la médecine que des méthodes surannées, une nomenclature aride ou un empirisme routinier, que n'avait point pénétrés l'esprit philosophique nouveau. Ainsi entre la « faculté » qu'ils choisissaient et les aspirations qui se faisaient jour parmi eux aucun lien n'apparaissait : ils ne recevaient de leur étude spéciale ni discipline intellectuelle pour l'esprit, ni direction morale pour la vie, et ce sera plus tard une des idées les plus belles et les plus fécondes de Fichte, professeur à Iéna, que d'exposer aux étudiants de toutes les facultés réunies l'indissoluble unité et la haute moralité du travail scientifique. Pour beaucoup n'existait même pas l'aiguillon de la position à conquérir, le favoritisme et le népotisme étant, dans presque toutes les carrières, le seul mode de recrutement. Ils passaient le plus souvent les « an-

nées académiques » dans un dévergondage grossier ou tout au moins dans un état de continuelle flânerie romanesque.

Les plus délicats se rejetaient sur les plaisirs d'imagination. A quel point sévit parmi la jeunesse la « théâtromanie », le roman d'Anton Reiser et le Wilhelm Meister de Gœthe nous l'apprennent. L'engoûment pour la littérature prit un caractère non moins épidémique et excessif. Ce que cette génération y cherchait surtout, comme au théâtre, c'était une idée exaltée d'elle-même. Elle voulait « vivre », au moins par l'imagination, tous ses rêves et ainsi faussa peu à peu en elle le ressort de toute sincère et vraie activité. Car son pessimisme et son scepticisme sont des maladies essentiellement littéraires. « Tout chez ces jeunes hommes n'est qu'attitude » dit un récent biographe de Novalis. « Leurs sentiments sont des réminiscences, leurs pensées des citations. Leur caractère est un rôle qu'ils jouent et dont ils s'applaudissent eux-mêmes au 5^me^ acte. C'est par le plus théâtral des suicides de théâtre — et même avec le décor extérieur d'une pièce de théâtre, — que finit Roquairol. Lovell jongle avec l'idée du suicide. Toute leur manie du suicide, n'est qu'attitude théâtrale, comme aussi leur libertinage, leur scepticisme, les orgies de leur imagination, leur pessimisme, leur analyse dissolvante d'eux-mêmes : tout n'est que théâtre. » (1)

Tel nous apparaît Frédéric Schlegel à Leipzig. Il s'étudiait à jouer dans la vie le personnage de Hamlet et se flattait d'y réussir. Comme William Lovell il jonglait avec l'idée du suicide. Absolument incapable au demeurant d'exécuter une pareille résolution, il prenait plaisir à envenimer son mal imaginaire par une ironie sans cesse retournée sur elle-même, qui était comme la conscience aigüe d'un grand orgueil impuissant. Un mépris factice des femmes le jeta avec une fougue passionnée dans les amitiés masculines. Dans cette passion singulière entrait pour une bonne part le désir,

(1) Heilborn, Novalis der Romantiker, 1901, p. 32.

assez fréquent chez les caractères faibles, de jouer à l'éducateur, au directeur de conscience, ou plus exactement d'être un peu le despote de quelqu'un. Dans la foule des étudiants il avait distingué le jeune Hardenberg. Il crut avoir découvert une âme docile, virginale en dépit de quelques expériences précoces, qu'il pourrait pétrir à sa guise. « Le sort m'a mis entre les mains un jeune homme qui peut tout devenir » annonce-t-il à son frère ; « une taille svelte et bien prise, un visage délicat avec des yeux noirs et une expression magnifique lorsqu'il parle avec feu d'une belle chose, l'intelligence la plus vive et la plus ouverte : jamais je n'ai ainsi vu l'éclat de la jeunesse... Sa sensibilité garde une certaine chasteté qui a sa source dans l'âme et non dans l'inexpérience... Il est très gai, très malléable et se prête à toutes les empreintes qu'on lui communique. » (1)

Le nouveau protégé tenait en portefeuille quelques essais poétiques, épanchements naïfs de ses premières sentimentalités, récits de bonnes fortunes imaginaires dans un décor conventionnel de bergeries de bosquets de roses, avec accompagnement de rossignols et avec tous les habituels travestissements mythologiques, chers au XVIII^me^ siècle. Ces « poésies de jeunesse » ont été exhumées dans l'édition complète et critique, récemment parue. Elles n'ajoutent rien à la gloire du poète et ne nous font pas pénétrer bien profondément dans sa vie intérieure. Ce sont amusements d'écolier. On y retrouve d'abord l'admiration pour les anacréontiques latins et particulièrement pour Horace, que le professeur Jani, humaniste distingué, un des maîtres de Novalis à Eisleben, expliquait à ses élèves avec autant de science que de goût. On y suit aussi à la trace les lectures du jeune homme : en formules stéréotypées et par réminiscences nombreuses se trahit sa prédilection pour le « Goettinger Hainbund », tout particulièrement pour Bürger. Le sujet même de ces petites pièces en donne immédiatement le ton. Voici « l'écu-

(1) Walzel. — Frédéric Schlegel. Briefe an seinen Bruder. Aug. Wilhelm. Berlin, 1890. — p. 36.

reuil de Laure », gracieux et vif petit animal, à qui sa maîtresse permet toutes sortes de privautés, enviées par le poète. Ah ! si celui-ci pouvait quelques instants seulement se métamorphoser en ce gracieux favori, comme il saurait tirer parti de la situation ! De gré ou de force il faudrait que sa maîtresse se résignât, nous dit-il, « à subir le sort de Léda » ! Ailleurs ce sont deux belles, point très cruelles, semble-t-il, qui se partagent le cœur du jeune homme. La première, brune, ardente, coquette, rieuse, « lit la Pucelle de Voltaire, aime la toilette, la danse, la comédie » ; l'autre, blonde aux yeux bleus, adore la campagne et ne rêve que Bürger. Laquelle choisir ? L'heureux Adonis est perplexe. Soudain il s'avise d'une résolution très simple : il les choisira toutes deux.

Ce sont encore de petites pièces sur le vin, sur l'amour, des poésies de circonstance, composées à l'occasion de quelque anniversaire familial, avec toujours la même note mièvre, la même frivolité conventionnelle, simple jeu d'imagination, arrangement plus ou moins ingénieux de formules courantes et de réminiscences mythologiques.

Parmi ces enfantillages cependant, — outre deux poésies adressées à Bürger, — se trouvaient quelques sonnets dédiés à Guillaume Schlegel, qui trahissaient une inspiration plus personnelle, où le jeune homme affirmait avec foi sa vocation poétique et, non sans quelque désinvolture, offrait à son aîné alliance et amitié. « Et moi aussi je suis né sous le ciel d'Arcadie » ainsi débute le premier sonnet. Il se termine par cet appel chaleureux : « Viens, tends-moi ta main fraternelle. La nature nous a marqués pour cette alliance et le même sol maternel nous a donné le jour. Voici longtemps que je me suis attaché à toi par l'amour, obéissant à mon meilleur génie. Donne-moi ta main et un baiser de frère. » Frédéric Schlegel tirait de ces premiers essais un heureux horoscope pour le poète futur. « L'extrême inexpérience du langage et de la prosodie, de continuelles digressions en dehors du sujet, un développement démesuré et une surabon-

dance touffue d'images à demi dégrossies... ne m'empêchent pas de pressentir en lui l'étoffe d'un bon, peut-être même d'un grand poète lyrique, une manière originale et esthétique de sentir, une aptitude à prendre toutes les notes du sentiment. » (1)

Cependant, le premier enthousiasme passé, l'éducateur ne tarde pas à sentir l'âme fluide de son disciple lui échapper. « Mon intention était d'abord de l'attirer entièrement à moi... *Mais à vouloir fixer cette mobilité sans frein une femme même perdrait sa peine.* Aussi bien j'estime présentement qu'il vaut mieux l'abandonner à lui-même. » (2) Un jour il veut lui enseigner l'art de la séduction. Il le trouve « taciturne, indifférent, sot, arrogant, commençant des propos inintelligibles par des paroles qui distillent l'ennui. *Il ne sait prendre à rien un plaisir durable, cœur capricieux, passionné, fidèle, — il est brusque jusqu'à la sauvagerie, animé d'une joie toujours remuante et inquiète.* » (3) Dans un accès d'hypocondrie Frédéric Schlegel se prend à soupçonner son compagnon, croit qu'il ne s'est attaché à lui que par coquetterie et vanité littéraires, interprète en mal ses moindres propos. « Il me croyait dépourvu de sentiment et se mit à me témoigner de la méfiance. De mon côté je vis clairement qu'il était incapable d'amitié, qu'il n'y avait en lui qu'égoïsme et chimère. Un jour je lui dis : je vous trouve tantôt adorable, tantôt méprisable. » (4) Sur ce ton, un orage était imminent : Il éclata. Un jour que Novalis avait taquiné plus que de coutume, Frédéric Schlegel se fâcha brutalement et parla même de duel. On se raccommoda du reste bientôt. Après son départ de l'Université, Novalis écrivait à son camarade une lettre affectueuse et une correspondance assez régulière, quoique très espacée, s'établit entre eux. « Tu sais quelle part tu as prise à mon éducation » écrivait Novalis quelques

(1) Walzel. op. cit. p. 39.
(2) Walzel. op. cit. p. 39.
(3) Walzel. op. cit. p. 43.
(4) Ibid

années plus tard. « Je ne puis me rappeler mon éducation historique sans y associer ton souvenir. Enfin l'annonce de la publication de tes « Grecs » m'a extraordinairement ému... Je me rappelais tes fragments. » [1]

Il s'agit de cette longue étude, restée inachevée comme tout ce qu'entreprenait alors Frédéric Schlegel, sur « les Grecs et les Romains », et qui parut en 1797, — mais dont certains fragments et sans doute le plan général, l'introduction et les idées directrices remontaient à une époque plus reculée. C'était du reste un chaos encore informe que ces premières dissertations de Schlegel, où se trouvent confondues, dans une acception parfois singulièrement détournée, la terminologie philosophique de Kant, les grandes divisions et définitions esthétiques de Schiller et les idées de Winckelmann sur « la perfection objective » de l'art grec. En même temps s'y exprime un sentiment très personnel de mécontentement et de malaise dont l'auteur prétendait retrouver la trace dans tout l'art moderne, trop individuel, trop spécialisé, trop artificiel. L'artiste moderne, selon lui, est « comme un égoïste, isolé au milieu de son siècle et de son peuple ». Hamlet, voilà le type qui l'exprime le plus parfaitement, — âme déchirée, en désaccord avec elle-même et avec le monde environnant. Tandis que Schiller, tout en observant les mêmes symptômes, proclamait cependant résolument les droits et la légitimité de cette poésie moderne, individuelle, « sentimentale », et, définissant l'art antique un art « naïf », manifestait par cela même qu'il répondait à un moment unique de l'histoire et de la civilisation humaines, Frédéric Schlegel au contraire appelait de tous ses vœux une « révolution esthétique », pour ramener cette « organisation » synthétique de l'art grec, où se fondaient tous les intérêts sociaux, moraux, religieux et artistiques de l'humanité. La pensée éminemment romantique d'une sorte de « catholicisme » poétique hantait déjà son esprit et il se croyait dès à présent appelé à l'annoncer aux hommes.

(1) Raich. op. cit. p. 16.

Tout au moins eut-il l'incontestable mérite avec son frère, de présenter au public et à ses collaborateurs deux hommes qui eurent sur la nouvelle génération littéraire une action profonde : Gœthe et Fichte. Si le Gœthe de Werther et de Goetz von Berlichingen avait du premier coup touché les fibres les plus intimes de l'âme allemande, il n'en était plus de même du Gœthe classique, dont la pensée s'était mûrie sous le ciel d'Italie, dont l'art s'était saturé de beauté hellénique. Le plus pur chef-d'œuvre du maître, où se mariaient harmonieusement ses deux âmes, germanique et hellénique, Herrmann et Dorothée fut accueilli avec une indifférence générale. Les premiers romantiques, particulièrement les frères Schlegel « découvrirent » Gœthe à nouveau. Puis ce fut Fichte que Frédéric Schlegel tenta d'acclimater sur le Parnasse allemand. « Pour ce qui est de Fichte » lui écrivait Novalis, « tu as raison sans conteste. Je pénètre toujours plus dans ta manière de comprendre la Doctrine de la Science », et il se fait communiquer les cahiers philosophiques de son initiateur. « Je te renvoie avec tous mes remercîments tes *philosophica*. Ils me sont devenus très précieux. Je les ai assez bien dans la tête et ils y ont construit des nids très solides », ou encore : « je suis avec le plus grand intérêt tes projets philosophiques... Tes cahiers me hantent l'esprit et, quoique je ne puisse venir à bout des pensées fragmentaires, je communie pourtant très intimement avec la pensée de l'ensemble ». (1)

Ainsi s'était établie une liaison toute littéraire et intellectuelle entre les deux amis. Frédéric Schlegel avait rêvé une intimité sentimentale surtout : mais il subsistait malgré tout un fond de méfiance dans le cœur de Novalis. Il n'annoncera ses premières fiançailles à son ancien camarade d'université que deux ans après l'évènement. Une page du Journal intime de Novalis porte cette phrase laconique : « Sois sur tes gardes dans tes rapports avec Schlegel. » C'est

(1) Voir Raich, op. cit. pp. 38, 22 et 37.

qu'aussi ils représentaient tous deux des types sentimentaux assez différents, — l'un, tempérament sensuel, combatif, jaloux, caractère à la fois désuni et autoritaire, le type du déséquilibré robuste ; — l'autre, au contraire, nature frêle, sensitive, mais d'une sensibilité tout intérieure, d'une nervosité maladive, transmise par l'hérédité maternelle, affinée par l'anémie et comme spiritualisée par l'atmosphère religieuse qu'il avait respirée dans son enfance.

Les « années académiques » avaient été pour Novalis une période de tâtonnements. Son esprit versatile et passionné n'avait pu s'attacher à rien d'une manière durable. Frédéric Schlegel se désespérait de « cette mobilité effrénée », disait-il, « qu'une femme même ne réussirait pas à fixer », de cette « joie toujours remuante et inquiète ». On a souvent observé que les esprits les plus passionnés, quand ils ne sont pas sous l'empire d'une idée exclusive qui les captive, ont un caractère irrésolu, indolent et versatile. La loi de contraste domine leur activité : c'est-à-dire que sitôt qu'un sentiment a perdu son ascendant sur eux, ils passent généralement au sentiment contraire. « Chez les sentimentaux maladifs, disait Jean Paul, chaque disposition est déjà le symptôme de la disposition contraire, et toutes deux ont alternativement voix au chapitre. » Pareillement, à son père qui le grondait un peu fortement pour quelque peccadille, le jeune étudiant répondait : « Qui sait si dans quelques années tes lettres ne feront pas un singulier contraste avec celles d'aujourd'hui, si elles ne s'élèveront pas contre des choses qu'elles me recommandent aujourd'hui. Je connais moi-même trop bien mes brusques changements. » (1) Exaspéré de ces sautes de caractère, de cette duplicité sans doute involontaire, Frédéric Schlegel s'écriait : « Vous voyez le monde double : une fois comme un honnête jeune homme de quinze ans et ensuite comme un mauvais sujet de trente ans. » (2)

(1) Nachlese, op. cit. p. 32.
(2) Walzel, op. cit. p. 69

C'était une âme en quête de discipline, en mal d'un caractère. La crise qui l'avait tirée de son enfance somnolente, et d'où ses activités intellectuelles et morales étaient sorties si subitement accrues, semble avoir laissé ces énergies nouvelles désunies, sans orientation, sans organisation stable. La vie sentimentale du jeune homme était traversée de crises courtes mais fréquentes. Son frère Erasme l'appelait : « Frédéric le Volage » (Fritz der Flatterer). « Je ne voudrais pas entendre », disait-il, « les récriminations de toutes les jeunes filles que Frédéric a courtisées dans sa vie. » Pareillement les lettres de Novalis, écrites à cette époque, font allusion à un certain libertinage, qui semble avoir eu son siège dans l'imagination plus encore que dans la vie des sens. Il s'accuse lui-même de ses « errements », parle des « excroissances désordonnées de son imagination » ; il se reproche « des heures d'irréflexion, des absences totales ».

Le ton sérieux et solennel sur lequel il se fait la morale à lui-même peut faire sourire. Un regard attentif y lirait cependant autre chose encore que de simples lieux communs inculqués par l'éducation. On découvre chez celui qui a écrit ces lettres à la fois une idée très exaltée de lui-même et aussi la préoccupation obsédante de donner à sa vie de l'unité et de la fixité, et surtout une aspiration très caractéristique vers une sublimité morale encore mal définie. Jusque dans ses poésies de jeunesse, généralement si frivoles, avons-nous vu, apparaissent ces préoccupations, qui donnent tout-à-coup une note plus sincère, plus émue. Elles ont inspiré surtout l'une de ces pièces, « Les plaintes d'un jeune homme », la première petite pièce lyrique du poète qui ait paru en public, dans le Mercure allemand. Amèrement il se reproche sa vie trop facile, paresseuse et lâche. « Je me vois inactif, voué par le sort à une vie de jouissances indigne d'un homme. Les dangers me font lâchement trembler et reculer, car le courage n'enflamme pas mon cœur. J'ai reçu du sort une éducation efféminée. » Et, en terminant, il s'écrie : « Ah ! reprends ces biens que des milliers te

demandent et que ta bonté m'a prodigués ; donne-moi des soucis, de la misère, de l'angoisse, — mais trempe aussi mon caractère et donne-lui de l'énergie. » [1] Un évènement, peu important en apparence, vint tout-à-coup éclairer d'un jour prophétique ces symptômes encore confus.

Vers la fin de 1792, au moment des premières campagnes contre les armées révolutionnaires françaises, une émotion patriotique s'était emparée de la jeunesse allemande. Précisément après les congés de Noël, Novalis était resté quelques jours malade, de mauvaise humeur, mécontent de lui-même. « Alors, » dit-il, « pour la première fois, comme un trait de lumière, le désir me passa par la tête de me faire soldat. » Il s'étonnait le premier de cette vocation subite. « Jamais auparavant je n'y avais songé », dit-il à son père, « au contraire, je m'en épouvantais comme d'une mesure disciplinaire que vous prendriez à mon égard si mon travail ne répondait pas à votre attente. » Puis il raconte en détail les progrès dans son esprit de ce projet ou, plus exactement, de cette idée-fixe. D'abord intermittente et facilement refoulée celle-ci gagne sans cesse du terrain. « Le tout restait d'abord comme à l'arrière-plan. Puis mon frère eut un nouvel accès d'hypocondrie. Je lui remontai le moral. Il parla de notre projet. Je réussis assez bien à lui arracher cette idée de l'esprit, mais je ne l'enracinai que davantage dans le mien. » Survient encore une complication sentimentale, une passionnette malheureuse, qui augmente le désarroi. « *Une inquiétude me fouettait en tous sens*, dont je ne saurais rendre le caractère pénible et violent... *Pendant quinze jours je n'ai pas dormi* et même les courts assoupissements étaient agités par des rêves angoissants. Alors ma résolution fut mûre : *cette fièvre morale tomba*, mais la résolution persista. » [2]

Fièvre, insomnies, délire : ce sont bien les habituels accompagnements d'une idée-fixe qui couve encore. Mais celle-

(1) N. S. I, p. 383-384.
(2) Voir cette longue lettre dans la « Nachlese » op. cit. p. 27 et suiv.

ci, chez le jeune mystique, procède de suggestions morales au moins autant que de causes physiques. Il y a dans cette longue épître un passage, à cet égard, particulièrement significatif. « Je ne puis », dit-il, « recevoir mon éducation d'un cercle étroit ; il faut que j'apprenne à supporter la gloire, à braver la haine. Je serai obligé de bien me connaître et de connaître les autres, car seulement par les autres et avec les autres je progresserai. La solitude ne doit plus me bercer de ses enchantements. L'ennemi ne voudra pas m'épargner ; l'ami ne devra pas me ménager. Ainsi seulement je commencerai à exercer mes forces et je deviendrai un homme. » Ces lignes sont la transcription presque littérale d'un passage tiré du Torquato Tasso de Gœthe, paru quelques années auparavant. (1) Est-ce un plagiat ou une réminiscence? Novalis, s'il faut en croire son biographe et ami Just, possédait une mémoire extraordinaire. Il assimilait avec une prodigieuse rapidité ; puis il déposait le livre et tout paraissait complètement oublié, lorsque soudain, dans la chaleur d'une discussion, sous l'empire d'une forte émotion, il lui arrivait de se remémorer, avec une extraordinaire précision, ses lectures déjà anciennes. Ainsi l'évocation se faisait chez lui soudaine, imprévue, presque obsédante et hallucinatoire. Elle prenait alors aisément le caractère d'une suggestion ou d'une idée-fixe. Voici par exemple en quels termes il raconte à son futur beau-frère le premier « pressentiment » qu'il eut des fiançailles de sa sœur. « Dernièrement j'étais à Iéna et visitais votre ami Kern. La conversation tomba sur vous et sur votre longue affliction ; *involontairement je vis se dresser votre image devant moi, et, comme un éclair, l'idée me traversa l'esprit :* ce serait un mari pour Caroline. En un instant ce fut oublié, et vous jugez de ma surprise, lorsqu'en rentrant je trouve ma mère sur le pas de la porte, qui me raconte le contenu des lettres de Teplitz. *C'est vrai-*

(1) Gœthe Torquato Tasso. Acte I, scène 2. — Ce rapprochement a déjà été signalé par Erich Schmidt. — Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte. Weimar, 1888. Tome I. p. 287 et suiv.

*ment extraordinaire de quelles profondeurs nous tirons une première pensée et à quelles combinaisons fortuites notre esprit l'emploie parfois.* » (1)

Qu'une suggestion littéraire se soit mêlée à cette vocation soudaine du jeune étudiant et peut-être même l'ait en partie provoquée, cela paraîtra de plus en plus vraisemblable, à mesure qu'on pénétrera davantage dans la psychologie du poète. Il y a là en tout cas un événement instructif pour sa vie morale et intellectuelle. On se trouve en présence d'un enthousiaste, d'un passionné, d'un mystique. Les caractères fondamentaux de sa personnalité s'y dessinent déjà nettement : une sorte d'hyperesthésie morale du moi se traduit-sant par des « crises » éducatives, des bouleversements profonds de la personnalité, des « vocations » subites, qui sont autant de formes variées que revêt la même préoccupation, — celle de son perfectionnement individuel, de son éducation morale. Ce qui l'intéresse, dans son projet, c'est moins l'exécution pratique que les bienfaits qu'il espère en retirer pour lui-même, pour son caractère. On chercherait vainement dans sa lettre un souffle d'enthousiasme patriotique. Tout au contraire, à ce moment il est lui-même encore ardent révolutionnaire ; sa sympathie irait donc plutôt à l'armée qu'il doit combattre. Ses préoccupations sont d'ordre tout-à-fait personnel, intime. « Il faut que je sois encore éduqué, dit-il et peut-être faudra-it que je m'éduque jusqu'à la fin », et il énumère à son père les avantages qu'il pense recueillir du service des armes, pour la formation de son caractère. « Comme le soldat, je suis astreint par une discipline rigoureuse à l'accomplissement scrupuleux de mes devoirs; de plus ce sont des occupations en grande partie machinales, qui laissent toute liberté à l'esprit et au cœur. » Quel bienfait pour une imagination passionnée, déréglée, pour un caractère fuyant et instable, que d'être obligé de « se plier aux règles rigides d'un système » ! Et le tête-à-tête

(1) Nachlese, op. cit. p. 283.

continuel avec la mort ne donne-t-il pas une valeur toute nouvelle à la vie? Cette pensée l'exalte, et dans une sorte de délire prophétique il s'écrie : « Vous souffrirez d'abord de me voir interrompre ma carrière, de me savoir, moi que vous aimez si tendrement, livré aux hasards et aux caprices de la guerre ; vous souffrirez d'avoir pendant deux ans nourri de vaines ambitions, fait des dépenses inutiles ; mais la vie entière de l'homme ne tient-elle pas à des liens invisibles ? ...Ah! des temps viendront, où nous nous réjouirons du passé, où nous envisagerons avec sérénité l'avenir, où toi-même tu reconnaîtras *que ma voix intérieure avait raison et qu'un ange tutélaire me dirigeait.* »

Ce qui achève de montrer le caractère anormal de cette crise, c'est son dénoûment même. Tout ce bel enthousiasme tomba aussi brusquement qu'il s'était déclaré. Le père, ému du ton solennel des lettres de son fils, avait fini par donner son consentement. Les premières démarches furent entreprises. Mais, sitôt qu'il eut les moyens de réaliser son rêve, le jeune enthousiaste se trouva tout-à-coup fort refroidi. Sa « voix intérieure » se mit à lui tenir un tout autre langage. Les raisons qu'il donne de son changement d'attitude pourront paraître médiocres. «Une de mes raisons » dit-il, « fut que je vis trop nettement combien serait lent mon avancement et resserrée ma vie, en dépit de tout heureux hasard, avec notre fortune médiocre, et que du reste je pourrais atteindre mon but principal aussi bien par les études. » (1) Après s'être écrié : « Un caractère comme le mien ne se forme que dans le torrent du monde. Jamais je ne pourrai recevoir mon éducation d'un cercle étroit », le voici maintenant qui le prend sur un tout autre ton : « Crois-moi », écrit-il à son frère, « nous pouvons tirer et développer tout de nous-mêmes et rien de ce qui donne le contentement et la fermeté intérieurs n'est attaché à une position extérieure », et, à la manière des enthousiastes désillusionnés, il fait à son

(1) Nachlese, op. cit. p. 41.

correspondant, qui n'en pouvait mais, une belle semonce sur le calme philosophique, développant victorieusement les bonnes et solides raisons qu'il eût été fort empêché d'entendre quelques semaines auparavant.

Ainsi se révèle déjà en partie la destinée intérieure du jeune idéaliste : son âme d'artiste était capable assurément de vibrer à l'unisson des plus nobles enthousiasmes, de s'exalter et de se passionner jusqu'à l'idée-fixe. Mais la passion chez lui *brûle* pour ainsi dire son objet dans ses propres flammes. Il manque à cet esprit réceptif, trop passif dans ses rapports avec les volontés étrangères, cette énergie « en dehors », cette coordination active et volontaire qui oriente les forces du désir ou du rêve vers une réalisation effective, et qui constitue le secret ressort d'un caractère viril. C'est une âme à la fois dévorée d'idéal et voluptueuse, quiétiste, lascive même ; l'idéal dont elle s'éprend deviendra pour elle de plus en plus une nostalgie intime. Après avoir brûlé l'objet précis de son désir, elle se consumera lentement elle-même dans cette nostalgie.

Cependant la fréquentation de Frédéric Schlegel et surtout les distractions et les plaisirs faciles de la grande ville saxonne, où Novalis et son frère se flattaient d'avoir « joué un rôle brillant », inspiraient au vieux baron de nouvelles inquiétudes. Une affaire de dettes, restée mystérieuse, porta l'alarme à son comble. L'honneur même du nom courut, paraît-il, quelques risques. « Le pauvre Hardenberg me fait infiniment de peine », écrivait Frédéric Schlegel à son frère, « parce que son honneur vient de recevoir une tache ; il s'est conduit comme un enfant. » [1] Le Grand Croix n'entendait pas plaisanterie sur ce chapitre et il mesurait son ressentiment moins à la gravité de la faute qu'à l'éclat présumé du scandale. Le père menaça de retirer pour toujours sa confiance au jeune imprudent et on savait ce que parler voulait dire chez le vieux baron. Novalis ne plaida guère que les

(1) Walzel, op. cit. p. 84.

circonstances atténuantes, accusant de tout le mal ce qu'il appelait « la lubricité de son tempérament ». Il concluait avec plus de philosophie que d'à-propos : « J'aspire de tout mon cœur à être le plus vite possible dans une situation où je ne dépendrai plus de ta bourse ». [1] Cétait précisément là ce que son père appelait depuis longtemps de tous ses vœux.

Une nouvelle transplantation fut décidée. On envoya le jeune étudiant à Wittenberg, ville bien pensante, peuplée de souvenirs édifiants. Ne trouvant rien de mieux à faire, il travailla sagement pour rattraper le temps perdu et prit ses grades universitaires. Quelques semaines lui suffisaient, nous est-il dit, pour combler les plus grandes lacunes. En même temps se déclarait, dans ce milieu favorable, une nouvelle « vocation » pour la vie familiale. Il l'expose longuement, dans une lettre enthousiaste à sa mère, qui pourrait servir de contre-partie à la lettre sur la vocation militaire. Ce qu'il avait demandé d'abord au service des armes, il espère maintenant le trouver dans l'accomplissement régulier de ses devoirs domestiques. « Ce goût pour le bonheur familial qui est en moi si puissant et si vivace, aura certainement une action bienfaisante sur ma destinée, *et surtout il extirpera les excroissances désordonnées de mon imagination qui me rendent continuellement instable et fuyant.* Cultiver ce goût dans toute sa pureté, lui préparer les voies autant que possible dans la trame obscure de ma destinée, tel doit être le but principal de mon activité, et seule la fatalité la plus contraire, l'arrachement de tout ce qui me retient à la vie, pourrait m'écarter de ce but. » [2] Déjà il se voit en imagination le soutien et l'éducateur de ses frères et sœurs, sans qu'aucun symptôme alarmant dans la santé de son père n'eût rendu opportune, semble-t-il, une si chevaleresque attitude. « Mes frères et sœurs ont besoin après la mort de mon père d'un second père. Cette vocation du foyer familial est tout à fait la mienne. » [3]

(1) « Nachlese ». p. 56.
(2) « Nachlese ». p. 47.
(3) Raich. op. cit. p. 5.

Après un court séjour de vacances dans sa famille à Weissenfels, tout entier à ces louables dispositions, Frédéric von Hardenberg s'en alla faire un stage chez le bailli Just, à Tennstedt. Il devait s'initier là à l'expédition courante des affaires, en attendant qu'en Saxe ou en Prusse, dans l'administration supérieure, un poste se fît vacant, proportionné à son rang et à ses ambitions. Dans ce milieu paisible, parmi les occupations monotones du greffe, se préparait en lui une crise éducative plus profonde que les précédentes, bien qu'analogue à plus d'un égard. « Il faut que je sois encore éduqué », avait-il dit à son père ; « peut-être faudra-t-il m'éduquer jusqu'à la fin. Mon caractère subit trop peu de chocs ; ceux-là seuls peuvent le former et le fixer. » Esprit à la fois versatile et passionné, âme voluptueuse et dévorée d'idéal, il ne sentait encore en lui aucune tendance permanente, rien de ce qui fait un caractère énergique, une vie forte et unie. Il s'alarmait le premier de cette imagination déréglée, qui courait capricieusement d'objet en objet, sans se poser nulle part, — de cette mobilité inquiète de la pensée, toujours fascinée par quelque mirage nouveau, — de cette extraordinaire émotivité passionnelle, qui enfiévrait sa vie de crises subites et de vocations imaginaires. Ainsi à travers les diversités et les métamorphoses de cette âme chrysalide s'affirmait, de plus en plus intense, le besoin de s'unifier, de se retrouver enfin identique de quelque façon, par la pensée peut-être, par l'amour d'abord.

---

## CHAPITRE II

# AMOUR MYSTIQUE

---

### UNE IDYLLE

De Tennstedt à Grüningen le chemin traversait la campagne saxonne, verdoyante et calme, faiblement accidentée. Pendant la belle saison et avec une bonne monture, un cavalier faisait aisément l'étape en une petite heure et déjà à mi-chemin ses yeux distinguaient, sur l'autre rive d'un cours d'eau, Grüningen avec son vieux manoir, tout jauni par l'âge. En une page de son journal, Novalis raconte comment, par une belle matinée de février ou de mars 1795, s'abandonnant au trot de son cheval, il suivait négligemment cette route, porteur d'un message pour les habitants du château. Il fallait que son esprit fût bien absorbé, car arrivé au carrefour de deux routes, il prit par mégarde la fausse direction et ne dut qu'aux indications d'un passant de se retrouver, après un petit détour, sur le bon chemin. Lorsqu'il eut enfin traversé le gué et attaché son cheval au carcan de la place publique, il s'aperçut seulement avec une sorte de stupeur, qu'il était arrivé, ou plutôt, il lui sembla, dit-il, « que son corps venait de rejoindre son esprit », car celui-ci avait de beaucoup pris les devants sur son indolent compagnon.

Les gens du pays avaient déjà remarqué les assiduités du jeune cavalier et, avec un sourire mal déguisé, une jeune

paysanne prit de ses mains le message écrit, accompagné de mille compliments pour les dames du château. « C'est sans doute un secret », fit-elle malicieusement en s'en allant. Le jeune homme était alors dans sa vingt-troisième année, grand, frêle, d'apparence un peu maladive, avec de longs cheveux châtains, légèrement bouclés, qu'à l'ancienne mode il portait noués en tresse sur le dos ; le haut du visage avait un développement extraordinaire ; dans le regard s'allumait parfois un éclat singulier, un peu fiévreux — « une flamme éthérée », dit un contemporain ; sur ses lèvres flottait un sourire distrait. Un vêtement peu recherché, des mains sans finesse ne trahissaient pas à première vue un sang noble, et seulement l'observateur attentif arrivait à démêler une certaine beauté expressive dans le visage, qui faisait songer à une image de Saint Jean l'Evangéliste de Dürer. Pour l'instant ce visage rayonnait de joie et de jeunesse, d'une joie peut-être trop intense pour être durable, de « cette joie toujours remuante et inquiète » dont parlait Frédéric Schlegel, — et d'une jeunesse presque alarmante à cause du front diaphane, des épaules frêles et surtout de ce regard tourné vers le dedans, comme attiré par des abîmes cachés, et puis si subitement brillant. D'ailleurs cette matinée de printemps précoce ne donnait-elle pas aussi une impression de bonheur radieux mais instable, trop hâtif pour que sa pleine éclosion parût déjà possible ?

Le message accompli, le jeune cavalier avait lentement repris le chemin de Tennstedt, se retournant, à des intervalles presque réguliers, vers le village et son vieux manoir. Tout en cheminant il se remémorait sans doute cette affectation juvénile, ces enthousiasmes fiévreux suivis de découragements disproportionnés, cette curiosité naïve d'objets mal définis ou chimériques, ces fortes résolutions balayées d'un coup de vent, — alors que tout près, à portée de bras, la nature avait préparé un bonheur précis et facile. Il s'étonnait de se retrouver si simple : la vie prenait un sens élémentaire très rassurant. Puis il repassait dans son esprit

les détails de la naïve aventure. Au cours d'un voyage d'affaires qu'il avait fait, au mois de novembre précédent, en compagnie de son nouvel instructeur, « le Kreisamtmann » Just tous deux étaient tombés au château de Grüningen, — au milieu d'une fête de famille sans doute, comme les voyageurs de Henri d'Ofterdingen dans la maison du vieux Schwaning. Un quart d'heure avait suffi pour fixer ce cœur instable. Les charmes de Sophie, la petite « rose de Grüningen », comme on disait au pays, la troisième fille de la maison, avaient-ils suffi pour opérer ce miracle ? N'avait-il pas fallu la conspiration tacite de tout son entourage, qui faisait valoir sa petite personne espiègle, — toute cette âme de joie et d'insouciance répandue dans la maison ?

Il y avait là quelque chose de délicieusement nouveau pour celui qui avait été élevé dans les austérités d'un intérieur piétiste. « Un singulier et beau hasard m'a introduit dans le cercle d'une famille où j'ai rencontré ce que je n'osais presqu'espérer. Ce que m'a refusé la naissance, le sort me l'a accordé. Ce qui manque à mon cercle familial, je le trouve ici rassemblé dans un milieu étranger. Je sens qu'il y a des parentés plus étroites que les alliances du sang ». Ce qui faisait l'irrésistible attrait de cet « élysée » terrestre, c'était la cordiale sympathie qui, dès le seuil, gagnait les arrivants. Le maître de maison, le seigneur de Rockenthien, époux en secondes noces de M^me^ von Kühn, père adoptif de Sophie, avait toujours le mot pour rire, jovial, la main tendue et le cœur ouvert. La mère, la « femme au visage d'ange », n'était appelée dans le pays que « la mère aux beaux enfants ». Elle portait dans ses bras son huitième nourrisson, et quand sa fille aînée, déjà mariée, venait au château, à peine les distinguait-on l'une de l'autre, tant cette beauté maternelle avait gardé de fraîcheur dans son infatigable fécondité. La seconde fille, Caroline, l'assistait dans les soins du ménage : c'était la bonne fée de la maison, promenant dans tous les coins son activité invisible, trouvant encore le temps, entre deux occupations, d'accompa-

gner sur le clavecin une phrase de romance commencée au grenier et achevée à la cave.

Sophie était la troisième des filles. Sa petite tête bouclée paraissait flotter sur une taille de poupée ; ses yeux noirs, intenses, étonnaient par leur profondeur. Il ne faut évidemment pas voir cette figure à travers tout le travail d'idéalisation que lui ont fait subir plus tard Novalis et, après lui, certains biographes. Il se trouve dans le Journal du poète une esquisse rapide, écrite sous l'impression même, et qui est bien autrement vivante. Ce n'était encore qu'une enfant. Expansive jusqu'à la brusquerie, elle avait des accès de dissimulation profonde et restait des journées entières indifférente, froide comme glace. Avec un cœur compatissant elle possédait tout un arsenal de petites perfidies précoces. Elle était éprise de belles manières, soucieuse de l'opinion des autres ; elle ne pardonnait pas à son ami, d'avoir parlé de ses projets à ses parents, avant de s'être déclaré à elle. Pour le reste elle manquait d'égards à son père et adorait de fumer. Très observatrice elle étudiait son entourage et s'ignorait naïvement elle-même. — A Sophie enfin venait se suspendre toute une grappe de visages joufflus, garçons tapageurs et caracolants, petites filles minaudières, — et tout ce petit monde se trouvait sous la haute surveillance d'une institutrice française, M^lle^ Jeannette Danscours, la « Ma chère », à qui ses origines françaises et ses sympathies révolutionnaires avaient valu, un soir de punch, le sobriquet irrévérencieux de « Mlle Sans-jupon ». Les invités entraient et sortaient, et du matin au soir rires et chansons retentissaient dans la vieille allée de tilleuls aux ombrages parfumés.

Ces impressions, journellement renouvelées, pénétraient profondément, en ce printemps de l'année 1795, dans l'esprit de Novalis et s'y organisaient silencieusement. Précisément à son départ de Wittenberg il s'était trouvé dans un état d'extraordinaire réceptivité pour de telles influences. « Ce sont les fiançailles de l'esprit » écrivait-il avant de venir à Tennstedt, « un état encore libre de toute chaîne et ce-

pendant déjà déterminé par un libre choix. En moi tressaille un désir impatient d'hyménée, d'union et de postérité... » [1] Dans cet état de suggestibilité la moindre cause incidente agit avec un retentissement profond. Assurément il restait quelque chose de singulier dans le choix de cette liaison. On en pouvait attribuer une bonne part au tempérament même de Novalis. Les hommes se peignent, ou du moins s'expriment un peu dans le choix de la femme qu'ils aiment. A Frédéric Schlegel il fallait une femme mûre de corps et d'esprit, capable d'organiser avec une sollicitude quasi-maternelle sa vie un peu brouillonne, mais aussi disposée à se plier à tous ses caprices, à s'effacer devant ses instincts despotiques. C'est ce que fut pour lui Dorothée Veit. Au contraire une figure tout achevée, un caractère déjà formé et mûr, par leur précison même et leur « actualité », eussent au premier abord moins captivé Novalis. Déjà ses années académiques le montrent sentimental et voluptueux, mais par l'imagination plus encore que par les sens, et le grand charme de Sophie était précisément qu'elle occupait moins son cœur que son imagination, qu'elle ne suspendait pas ses facultés d'analyse ni ses habitudes de rêverie. Elle leur fournissait bien au contraire un thème inépuisable. « Le beau mystère de la jeune fille » écrivait-il, « qui la rend si indiciblement attrayante, est le pressentiment de la maternité, la prescience d'un monde qui sommeille en elle et doit éclore d'elle. Elle est le symbole le plus juste de l'avenir. »

Le premier effet bienfaisant, semble-t-il, de cet amour fut d'exalter chez Novalis son activité professionnelle, lui proposant un but précis et donnant à ses aspirations une certaine unité. Jusqu'à trois fois, raconte le bailli Just, il recopiait le même acte, couvrant des pages entières de synonymes et de termes techniques, afin de se rompre au langage des affaires. Cependant quelques nuages inquiétants apparurent bientôt au ciel de ce bonheur idyllique. « En gé-

(1) Raich. p. 32.

néral ta manière de t'amouracher de cette jeune fille me déplaît », écrivait Erasme, le frère cadet de Novalis, son confident intime et compagnon d'université ; « tu es trop tragique, mon ami, et même si tu songes au mariage tu devrais prendre les choses plus légèrement... Ce qui me déplaît dans ta lettre c'est *l'esprit froidement résolu* qui y domine ; il témoigne d'une *fixité* de principes que je ne te souhaite pas pour l'instant. » [1] C'était, semble-t-il, moins encore un attachement réel qu'une « vocation » mystique pour l'amour qui s'affirmait chez le jeune fiancé, à la manière d'une idée-fixe passionnelle, exaltant et enfiévrant son imagination.

Bientôt en effet se dessinent des symptômes tout opposés d'inquiétude, de découragement, d'irrésolution. « Je suis, dit-il, depuis quelque temps tourmenté par de tels accès, sans faiblesse nerveuse, ni hypocondrie, ni sollicitation apparente. » [2] Sans cesse dans ses lettres reviennent les mots de « tranquillité » et « d'inquiétude »... « *Une tranquillité durable* n'est possible que si on élève l'âme au-dessus des coups du destin » écrit-il après une courte maladie de Sophie. Il presse vivement son père de consentir à ses fiançailles. « Tu peux me rendre *ma tranquillité*, qui s'est depuis longtemps enfuie de mon cœur... Comme mes frères et sœurs se réjouiront, eux qui avec tant d'affection se sont dévoués à la *tranquillité* de ma vie. » Le baron von Hardenberg avait fait quelques difficultés. Sophie von Kühn ne possédait ni titre ni fortune ; c'était un parti peu brillant, à tous égards. Cependant, respectueux de l'amour comme de la vocation qui s'affirmait chez ses enfants, il finit par consentir. Mais l'inquiétude persiste chez le jeune fiancé. « La *tranquillité* avant tout » écrivait-il à son frère ; « hélas si j'avais cette *tranquillité*, comme je serais heureux ! »

Ces indices n'avaient pas échappé au regard clairvoyant d'Erasme. « Depuis quelque temps j'observe dans tes lettres un certain malaise et un mécontentement de ta situation in-

(1) Nachlese. p. 74 et 75.
(2) Nachlese. p. 117.

certaine. Sans doute cela était dissimulé en sorte que tu semblais vouloir t'en cacher à toi-même ; mais un ami à qui depuis de longues années ton amour, ta confiance ont conféré le privilège de voir plus profondément dans les secrets de ton cœur, devait fatalement percer à jour ce mystère et découvrir je ne sais quoi *d'anormal*, là où un tiers n'eût peut-être rien cherché du tout... Dans ta dernière lettre, malgré l'affectation tout en surface de fermeté et de calme, je ne vois que le découragement et l'inertie d'un esprit qui n'a pas assez confiance en lui-même pour triompher des obstacles qu'il rencontre sur son chemin... Une telle résignation n'est pas naturelle, elle doit t'être imposée par des souffrances, quelle qu'en soit la nature. » (1)

De quels obstacles, de quelles souffrances s'agissait-il ? Sans doute l'âme capricieuse et enfantine de Sophie était pour quelque chose dans ces incertitudes. Novalis désespéra de produire une impression profonde et durable sur ce jeune cœur qui ne s'ouvrait que lentement à l'amour. Un instant il se crut même supplanté. De son côté, il semble avoir cherché et trouvé des consolations ailleurs, et mené de front plusieurs liaisons sentimentales, diversement nuancées. Une cause plus profonde de refroidissement aurait été, d'après un récent biographe, la désillusion. On vivait librement au château de Grüningen, et la gaîté y manquait souvent de tenue et de style. Les mœurs étaient du reste encore singulièrement grossières à la fin du 18me siècle, parmi cette partie de la petite noblesse rurale qui ne s'était pas adonnée aux pratiques piétistes. On sait combien la « belle âme », dans le roman de Gœthe, se sentait froissée de la grossièreté des propos qu'il lui fallait entendre dans son entourage. Pareillement le seigneur de Rockenthien ne paraissait guère difficile dans le choix de ses plaisanteries. « Dans les archives de la famille Hardenberg », observe à ce propos M. Heilborn, « a été conservée une lettre du seigneur Rockenthien qui ne peut

(1) Nachlese. p 103-104.

être publiée. Cette lettre, dont le texte se trouve illustré de dessins, est remplie des obscénités les plus ordurières. Or cette lettre est adressée à Novalis, celui qui, au su du seigneur de Rockenthien, briguait la main de sa fille adoptive ! » [1] On comprend que Novalis ait pu écrire à son frère : « Il ne faut pas te faire une idée-fixe de Grüningen... J'ai de l'affection pour ces gens, autant que pour toi et pour moi, mais ce sont des hommes et, après un si long séjour que le mien, *le revers malpropre de la médaille ne t'échapperait pas.* » [2]

Et Sophie elle-même, quelle âme arriérée encore et inculte! Son instruction semble avoir été complétement négligée. A peine savait-elle écrire, et avec quelle orthographe, dans quel style! Pour s'en faire une idée, il faudrait lire ces pauvres petits billets, si insignifiants, si vides même de sentiment, qu'elle griffonnait à son fiancé, et sur lesquels elle dessinait des pattes d'oie. Voici comme elle notait, dans son calendrier, les événements de sa vie quotidienne — (encore est-il impossible à une traduction de rendre l'orthographe invraisemblable de ces quelques extraits) : — « 7. Ce matin Hardenberg est reparti à cheval et il ne s'est rien passé d'autre. — 8. Aujourd'hui nous étions de nouveau seuls et il ne s'est encore rien passé d'autre. — 9. Aujourd'hui encore nous étions seuls et il ne s'est de nouveau rien passé... » Et pourtant cette enfant si arriérée, exerçait sur ceux qui l'approchaient un charme irrésistible. Le père de Novalis, aussi bien que les deux frères cadets, Erasme et Charles, subirent cette séduction qui rayonnait de sa petite personne inconsciente. Lorsqu'une grave maladie l'obligera plus tard à se remettre entre les mains des chirurgiens d'Iéna, c'est dans l'intérieur si austère, si fermé de Weissenfels qu'elle ira passer le temps de sa convalescence, sur la demande expresse du vieux baron, qui déjà l'aimait tendrement comme une fille. Comment expliquer du reste le

(1) Heilborn. op. cit p. 58.
(2) Nachlese. p. 99.

culte religieux dont Novalis entoura son souvenir, s'il avait été véritablement et complétement « désabusé »?

Sans doute les souffrances cruelles que dut supporter cette enfant de quinze ans avec une angélique douceur et qui communiquèrent subitement à son âme une précoce maturité et surtout l'ombre solennelle de la mort qui planait sur cette fragile, sur cette gracieuse figure, ont mêlé à son souvenir une étrange et funèbre poésie. Cependant, c'est, croyons-nous, surtout dans les dispositions personnelles de Novalis, dans la qualité très particulière de son amour qu'il faut chercher, dès le début, l'explication des fluctuations sentimentales qu'il traversait. Une lecture attentive des quelques lettres échangées à ce sujet entre Novalis et son frère Erasme révèle que cette passion avait dès l'origine un caractère insolite, qu'il y entrait des préoccupations autres que la possession plus ou moins éloignée de l'objet aimé. Ainsi seulement peut s'interpréter la lettre bizarre où le jeune poète annonce ses fiançailles à son ancien compagon d'université, Frédéric Schlegel. «Mon étude favorite» écrivait-il, «s'appelle au fond comme ma fiancée : *Sophie* est le nom de celle-ci, *Philosophie* est l'âme de ma vie, la clé de mon moi le plus intime. Depuis que j'ai fait la connaissance de la première, je suis tout-à-fait amalgamé avec l'étude de cette dernière... Je sens toujours plus les membres augustes d'un Tout merveilleux, dans lequel il faut me fondre, qui doit devenir la pleine substance de mon moi, et ne puis-je pas tout supporter, puisque j'aime d'un amour, qui dépasse en ampleur les quelques coudées de sa forme terrestre et en durée la vibration de la fibre de vie ? Spinoza et Zinzendorf l'ont explorée, cette idée infinie de l'amour et ils ont pressenti la méthode de nous préparer pour elle et de la réaliser pour nous, sur cette étamine terrestre. » [1]

On pourrait, à plus d'un égard, rapprocher encore cette lettre de celle où le jeune étudiant de Leipzig annonçait à

(1) Raich. op. cit. p. 21.

son père sa soudaine vocation militaire. Si l'évènement est différent, le ton est resté le même, ainsi que les dispositions profondes du caractère, qui s'y reflètent. Car ici encore, il s'agit moins d'un amour véritable, dans le sens habituel du mot, que d'une « vocation » mystique pour l'amour, d'une crise éducative du caractère. On y lit toujours la même aspiration nostalgique vers quelque chose d'indéfinissable, qui donnera un contenu éthique à l'existence, qui pénétrera et occupera l'être tout entier pour l'unifier, le discipliner et orienter ses activités. Comme alors il aurait voulu plier son esprit « aux règles rigides d'un système », à présent il sent « les membres augustes d'un Tout merveilleux, dans lequel il lui faut se fondre, qui doit devenir la pleine substance de son moi ». Cette exaltation morale du moi, en pénétrant de plus en plus dans les tissus profonds de la vie affective et instinctive, y produira un surmenage sentimental, d'un caractère tout-à-fait particulier, véritable désappropriation de l'instinct. Déjà dans les lettres qu'échangeait avec son frère le jeune fiancé, on voit poindre les premiers symptômes d'un pareil travail intérieur. « Qu'importe la perte imaginaire d'une Sophie », écrit-il, « auprès des sensations d'une éternité ? » La lecture des mystiques et de Zinzendorf, déjà commencée à cette époque, renforçait encore ces dispositions natives. Pendant un court séjour, qu'il fit en 1796 à Weissenfels, dans la famille de son ami, Frédéric Schlegel fut désagréablement surpris par cette transformation morale. « Dès le premier jour », raconte-t-il à Caroline Schlegel, Hardenberg m'a tellement exaspéré avec sa bigoterie piétiste — *seine Herrnhuterei* — que j'eusse préféré me remettre en route sur le champ. Et puis je n'ai pu m'empêcher de l'aimer de nouveau, en dépit de cette manie où il semble s'être plongé sans retour,... *Quand je dis sa bigoterie piétiste, ce n'est que l'expression la plus courte pour l'esprit de chimère absolue — (absolute Schwærmerei.)* » [1] Peut-

(1) Cité par Haym. Die romantische Schule. 1870. p. 904.

être avait-il présent à l'esprit le souvenir de la lettre citée plus haut et de cette courte entrevue, lorsqu'en juillet de la même année il composait sa critique du Woldemar de Jacobi, tant elle s'applique bien à cette disposition morale. Quant à lui, Schlegel, il augure mal d'une philosophie qui procède d'un besoin du cœur plus que d'une recherche calme et désintéressée de la vérité. Cette confusion, entre les besoins affectifs et la pensée philosophique, ne peut être avantageuse ni pour la netteté de l'esprit, ni pour la sincérité du sentiment, ni en général pour la santé et l'équilibre de la vie intellectuelle. A Novalis, qui lui annonçait l'étrange « amalgame » qui dans sa pensée s'opérait entre « Sophie et Philosophie », il aurait pu prédire que ni l'une ni l'autre ne pouvaient gagner grand'chose à cette alliance, mais que chacune risquait d'y perdre tout et que « celui qui demande à la philosophie de lui faire une Juliette en sera réduit tôt ou tard à cette héroïque formule du Roméo de Shakespeare :

Hang up, philosophy !
Unless philosophy can make a Juliet. »

Le jeune fiancé avait écrit : « le bonheur a sa méthode ». Mais quand on est jeune et amoureux est-il bien opportun de demander à Spinoza et à Zinzendorf le secret de cette méthode et n'est-ce pas déjà un signe inquiétant que d'être amené à l'y chercher ?

## LA DÉSAPPROPRIATION

Il y a plus qu'un rapprochement fortuit, croyons-nous, entre les lettres du jeune Novalis et le Woldemar de Jacobi. Ce que Frédéric Schlegel, dans la critique de ce roman, voulait atteindre, c'était un type intellectuel et sentimental très répandu dans la littérature et la société allemandes. Ce type se rencontrait surtout dans une certaine classe de la société, assez indépendante des nécessités de l'existence pour donner de longs loisirs à l'analyse intérieure et aux jouissances

intellectuelles. La personne même de Jacobi en reproduisait assez fidèlement les traits les plus caractéristiques. Dilettante très courtisé, secrètement vaniteux de la fine qualité de ses émotions, esprit curieux plutôt qu'original, avec des facultés brillantes d'assimilation philosophique, mais sans précision, sans énergie virile dans la pensée, il représentait le mystique de salon, affable, spirituel, choyé par les femmes, apôtre souriant d'une foi indécise. Il était, en même temps que Hamann, un des promoteurs de cette théologie, ou plus exactement de cette philosophie religieuse nouvelle, issue d'un scepticisme raffiné, qui fait assez bon marché de la certitude historique et de la précision philosophique, pour chercher dans la vie trouble et obscure du sentiment des appuis cachés aux croyances chancelantes. Ses romans, Woldemar et Allwill, donnent le tableau de la société cultivée du temps, oisive et sentimentale ; on y respire l'atmosphère tiède et factice de mysticité où s'épanouissaient les « belles âmes ». La pratique piétiste de l'examen de conscience avait donné naissance à tout un surmenage sentimental, à un idéalisme romanesque, qui semble bien être une des formes germaniques et protestantes du bel esprit et de la préciosité. « Notre âme », disait Woldemar, « parvient dans la contemplation d'elle-même à des sentiments ineffables. Elle-même, sa nature intime, son moi merveilleux deviennent et restent, dans chaque personne, pour elle-même l'objet d'une contemplation et d'un jugement intérieur, et elle se transforme par ce jugement en un objet de plaisir ou de déplaisir, d'agrément ou d'aversion, qui de plus est l'objet le plus proche, le plus immédiat, le plus réel, le plus fécond et le plus intéressant de tous. »

C'était surtout par une conception mystique de l'amour et des relations sexuelles que se formulait cette culture esthétique du sentiment. Des relations très « problématiques » s'établissaient entre les belles âmes des deux sexes, sous prétexte d'éducation ou d'édification mutuelles. Le roman de Jacobi en fournit un exemple frappant. Sitôt que les âmes

sœurs, Woldemar et Henriette, se rencontrent, elles reconnaissent que de toute éternité elles ont été prédestinées l'une à l'autre, que leurs natures se complètent et se fondent harmonieusement. Mais du même coup les deux amants prennent conscience, selon le mot de Schlegel, de « leur incomptabilité matrimoniale ». Ils analysent voluptueusement les émotions exquises que leur procure cette harmonie mystique des âmes, « ce quelque chose, dit Henriette, qui fait ressentir si vivement la présence de l'Ami, qui fait qu'on l'enlace avec un attendrissement que nul autre objet ne saurait provoquer ». Mais qu'on parle à cette ingénue du moyen le plus naturel et le plus légitime, semble-t-il, de sceller l'union des âmes, aussitôt son imagination se révolte. C'est que Woldemar et Henriette appartiennent à la famille de ceux qui jouissent de leur propre cœur mieux que d'aucun attachement réel, qui s'adorent eux-mêmes dans l'objet adoré, qui dans l'amour recherchent surtout leur manière d'aimer, c'est-à-dire une idée raffinée et exaltée d'eux-mêmes.

Il n'est pas jusqu'au théologien et prédicateur berlinois Schleiermacher, auteur d'un catéchisme pour les belles dames, et ami de cœur de la belle Henriette Herz, qui n'ait condescendu à tracer cette « carte du Tendre » mystique, couvrant de son autorité, avec une ironie indulgente et onctueuse, les problématiques liaisons de ses amis et amies romantiques. « En amour aussi, disait-il, il faut qu'il y ait des essais préliminaires, d'où ne résultera rien de durable, mais où chacun travaille pour sa part à rendre plus précis le sentiment, plus vastes et plus magnifiques les horizons de l'amour. Dans ces essais l'attachement à un objet déterminé peut n'être que purement fortuit, souvent même et au début purement imaginaire, et en tout cas il reste toujours quelque chose de très passager, aussi passager que le sentiment lui-même, qui bientôt cédera la place à un autre sentiment plus précis et plus profond. » [1] Détourner vers un objet

(1) Briefe über die Lucinde, p. 83.

plus digne l'aiguillon de la passion, et non pas le briser ; tel est le principe de cette éducation mystique du sentiment. « Ennoblir la passion », lisons-nous dans un fragment de Novalis, « en l'utilisant comme un moyen, en la conservant volontairement pour en faire le véhicule d'une belle Idée, par exemple d'une alliance étroite avec un Moi aimé » (2) voilà le moyen.

Tout n'est pas à rejeter dans une pareille conception morale, si toutefois on admet qu'en cultivant sa sensibilité l'homme puisse et doive apprendre à désirer plus noblement. Mais ici apparaît bientôt un nouveau péril, — le goût exclusif des plaisirs d'imagination et des voluptés mystiques. Woldemar et Henriette ne sont au fond que des égoïstes raffinés, des jouisseurs intellectuels et pervertis. Ce qu'ils dédaignent dans les plaisirs « terrestres » c'est la grossièreté de l'organe et son insuffisance, non la jouissance elle-même qu'ils voudraient au contraire plus raffinée, plus subtile et plus prolongée. Bien au-dessus des plaisirs physiques, ils prisent les voluptés délicates que leur procurent leur imagination passionnée et l'analyse complaisante d'eux-mêmes. Pareillement Schleiermacher se consolait de son isolement sentimental en recourant à ce qu'il appelait « la puissance divine de l'imagination ». Elle lui donnait ce que semblait lui refuser le monde réel : la bien-aimée selon son cœur. « Aussi certainement que nous nous appartenons, l'imagination nous porte dans notre beau paradis... Ainsi je La connais, même inconnue, et dans la belle vie qui serait la nôtre je suis déjà un hôte familier ». Non sans une pointe de mélancolie il ajoutait cependant : « Il ne nous manque que la manifestation extérieure ». (2) Quant à Frédéric Schlegel, il voyait dans un pareil attachement exclusif et passionné au « monde intérieur » l'indice d'une secrète maladie ou perversion morale, tout au moins d'une

(1) N. S. II, 1 p. 759.
(2) Schleiermacher. Monologen. Edit. Reclam. pp. 60 et 61.

impuissance à agir fortement au dehors, où, disait-il, « il faut gagner chaque pas en avant au prix d'un effort et d'une lutte ». Il avait lui-même connu ces dispositions morbides et s'y était complu, mais il se félicitait à présent d'en être guéri et célébrait sur tous les tons, y compris le ton cynique, les effets bienfaisants de « l'objectivité », en philosophie, en littérature, en amour surtout.

Où apparaissait nettement le caractère maladif de cet idéalisme sentimental c'est lorsqu'il entrait en conflit avec les instincts élémentaires et naturels de la vie. Les « Confessions d'une belle âme » de Gœthe en fournissent un exemple remarquable. Précoce en amour, avec une imagination exaltée et passionnée, l'héroïne de Gœthe traverse d'abord, comme Novalis, une période d'instabilité morale, d'inquiétude à la fois et de frivolité. Tout à coup une passion plus durable vient organiser et unifier ses facultés de désir jusque-là dispersées. Mais cette expérience ne tarde pas à éveiller en elle une idée supérieure et exaltée de l'amour. Elle s'inquiète de la médiocrité terrestre de son affection, elle se scandalise des privautés bien innocentes que se permet son fiancé. A force d'analyser et de réfléchir ses sentiments au-dedans d'elle-même, elle en arrive à trouver un attrait mille fois supérieur à ces incessantes revues de conscience. « Narcisse (c'était le nom de son fiancé) était la seule image, dit-elle, qui se présentait à mon imagination et à qui se rapportait mon amour, mais *l'autre sentiment* ne se rapportait à aucun objet et était d'une indicible douceur ». Une contradiction se dessine entre les nouvelles facultés de désir et les anciennes. Alors commence une véritable « désappropriation mystique de l'amour. Les puissances affectives se trouvent reportées sur un objet tout idéal et intérieur. « Il me fallait renoncer, dit-elle, soit aux attraits du plaisir, soit aux impressions intérieures et réconfortantes. »

A une complication sentimentale et à une désappropriation du même genre semblait aboutir l'idylle de Grüningen. C'était un voluptueux que Novalis, mais un voluptueux par

l'imagination plus encore que par les sens. Il y avait en lui beaucoup du jouisseur intellectuel, du sensuel mystique à la manière de Woldemar. Certaines pages de ses écrits portent les traces d'une véritable lascivité amoureuse plutôt que d'une sensualité ardente. La nature surtout semble avoir agi sur lui à la manière d'un excitant aphrodisiaque. « Qui ne sent son cœur tressaillir et exulter de joie » dit un personnage du Disciple à Saïs, « lorsque la vie profonde de la Nature, dans toute sa plénitude, pénètre dans son âme, lorsque ce sentiment exalté pour lequel le langage n'a que les noms d'amour et de volupté, le gagne et l'envahit lentement comme une brume intense et dissolvante, lorsque tout frissonnant d'un doux effroi il se plonge dans les flots pressés de la volupté et qu'il ne surnage que comme un point de vie au milieu de cette immense activité génésique, comme un tourbillon avide et béant au sein du gouffre sans limites. » Ailleurs il note les sensations voluptueuses que lui procure le contact de l'eau. [1] Il a longuement analysé cette impression et les rêveries érotiques qui l'accompagnent dans un passage de Henri d'Ofterdingen. Le héros se trouve transporté en songe, dans une caverne dont les parois ruisselantes sont éclairées par la poussière lumineuse d'un jet d'eau, qui retombe en paillettes de feu au fond d'une immense cuvette. « Une envie irrésistible le prit de se baigner. Il se dévêtit et entra dans la cuvette. Il lui semblait qu'une nuée de crépuscule l'enveloppait. Une sensation céleste se répandit à flots dans son cœur ; avec une volupté pénétrante des pensées sans nombre qui cherchaient à se confondre en lui ; des images neuves, non encore contemplées, surgissaient et s'entrelaçaient entre elles, se métamorphosaient en formes visibles, et chaque ondulation de l'élément charmeur venait l'effleurer comme une gorge délicate. Le courant paraissait tenir en suspens des formes suaves de jeunes filles qui instantanément prenaient corps au contact du jeune homme.

(1) N. S. II, 2. p 390. (« *Wollust der Wasserberührung* »).

Ivre de volupté et pourtant conscient de chaque contact, il se laissa doucement attirer par le torrent étincelant qui s'engloutissait dans le rocher. »

Une teinture subtile d'érotisme se mêle ainsi sans cesse à la pensée. Des objets primitivement indifférents, des impressions neutres ont une résonance de volupté ou excitent, par un chemin détourné, les émotions sexuelles. « Qu'est-ce que la flamme ? Un embrassement étroit dont le fruit s'égoutte en une rosée voluptueuse ». On voit se produire de véritables confusions dans la vie de l'instinct. Souvent Novalis revient sur cette idée que « le désir sexuel n'est peut-être qu'un appétit déguisé de chair humaine ». (1) Aimer, dit-il, c'est dévorer l'objet aimé, s'en nourrir, se l'assimiler. De là la secrète connexité entre l'amour et la cruauté. « Plus résiste ce qu'on dévore, plus est vif l'éclat de la jouissance. Le viol est la jouissance la plus intense. » (2) Et inversement manger, se nourrir n'est-ce pas une manifestation élémentaire, grossière de l'amour ? Cette singulière idée lui a inspiré un long hymne où il interprète à sa manière le mystère chrétien de la Cène. « Jamais ne s'achève le doux festin ; jamais l'amour ne se rassasie : il ne saurait posséder son objet d'une possession assez intime, assez particulière. Des lèvres toujours plus suaves prennent l'aliment plus profondément et le transforment peu à peu. Plus brûlante se fait la volupté dont les frissons parcourent l'âme, plus altéré, plus affamé devient le cœur : et ainsi la jouissance d'amour se prolonge éternellement. » Dans une autre poésie, qui devait prendre place dans la suite projetée du roman Henri d'Ofterdingen, les morts célèbrent à peu près dans les mêmes termes les voluptés de la déliquescence au sein des éléments. Car c'est là encore une des « idiosyncrasies » les plus caractéristiques du poète, que cette confusion des émotions funèbres et des émotions sexuelles, l'excitation érotique que lui procure l'idée même de la mort. « Nous n'en-

(1) N. S. II, 2. p. 391.
(2) N. S. II, 2. p. 505.

tendons partout que les doux murmures des secrètes convoitises », ainsi chantent les Désincarnés, « nos regards plongent dans des regards éternellement heureux ; tout ce que goûtent nos lèvres prend une saveur de lèvres et de baisers : tout ce que nous touchons se métamorphose en pulpe tiède de fruits balsamiques, en chair suave de gorges délicates, qui viennent s'offrir et s'immoler à la folie du désir. Et la convoitise s'enfle et fleurit : elle cherche à enlacer le Bien-aimé, à le recevoir toujours plus profondément au dedans d'elle-même, à ne faire plus qu'une substance avec lui. Plus d'obstacles aux avidités de l'amour : le couple se dévore en de mutuelles étreintes; l'un de l'autre ils se nourrissent et ne connaissent plus d'autre aliment ». (1)

La volupté, c'est l'aliment mystique qu'aspire avec toutes ses forces de désir cette âme passionnée, l'abîme vertigineux où sa pensée aime à s'égarer et à se perdre. « La fonction proprement voluptueuse ou sympathique », dira-t-il, « est la plus mystique de toutes ; elle a le caractère presque d'un Absolu, car elle tend à l'union totale, au mélange complet ; elle est chimique..... C'est Eros qui nous pousse les uns contre les autres. Dans toutes les fonctions, la volupté est au fond... Partout apparaît, par intermittences, une force ou une activité qui, répandue en tous lieux, semble ne se manifester et n'être efficace que lorsque se produisent certaines conditions, certains contacts. Cette force mystique paraît être la force du plaisir et du déplaisir, dont nous croyons éprouver particulièrement les sensations exaltées dans les émotions voluptueuses. » (2) L'amour n'est lui-même qu'une manifestation particulière et très imparfaite, très incomplète encore de cette universelle Volupté. « De même que la femme est l'aliment corporel le plus élevé, qui fait la transition entre le corps et l'âme, pareillement les organes de la génération sont les organes corporels les plus élevés qui prépa-

(1) N. S. I. p. 185-186.
(2) N. S. II, 2. pp. 574 et 576.

rent la transition entre les organes visibles et les invisibles » et Novalis rêve d'organes spirituels, invisibles, « de membres mystiques de l'homme, dont la seule pensée fait déjà naître des sensations de volupté. » (1)

Tout peut et doit se transformer en volupté : telle est la morale secrète du jouisseur intellectuel, du sensuel mystique. Penser, philosopher, c'est, pour lui, assimiler des problèmes, comme on s'assimile des aliments, pour le plaisir de vivre et de jouir de la vie, ou plutôt, c'est poursuivre la vérité d'un amoureux désir, comme une amante inconnue, dont les charmes pasionnent d'autant plus qu'ils sont plus ignorés, plus voilés, plus mystiques. Novalis croit découvrir dans Spinoza l'idée d'un « savoir qui se satisfait entièrement lui-même, qui annihile tout autre savoir et supprime agréablement l'instinct scientifique, bref d'un *savoir voluptueux*, une pensée qui se trouve au fond de tout mysticisme ». (2) L'ascétisme même et la morale « pour autant qu'ils consistent à combattre les penchants physiques, ne sont-ils pas voluptueux, un véritable eudémonisme ? » Il y a enfin une source plus secrète encore et, si on veut, plus perverse de jouissance : la souffrance, la maladie, la mort.

La souffrance et la volupté, — par combien de racines communes elles plongent dans la chair de l'homme, comme elles cheminent côte à côte, toujours prêtes à dévier l'une dans l'autre, à se susciter mutuellement ! Jusque dans leur expression, dans les gestes, les regards, les larmes, les soupirs, quelles frappantes similitudes parfois ! Sans compter qu'il est, dans beaucoup de cas, bien difficile de préciser lequel des deux tons, de l'agréable ou du pénible, du ton « majeur » ou du « mineur », domine dans nos affections. Tout n'est pas douloureux dans certaines douleurs. Que d'alliages imprévus nous présentent l'amour, le désir, l'espérance, la pitié ! Une grande douleur ennoblie est près d'être une grande joie : n'est-ce pas tout le secret des émotions tragi-

(1) N. S. II, 2. p. 507 et II, 1. p. 182.
(2) N. S. II, 1. p. 182. Conf. encore II, 1. p. 96-97.

ques ? Ceux-là resteront assurément de médiocres artistes qui n'ont pas exploré les mutuelles affinités du plaisir et de la souffrance, qui ne savent pas frapper des accords sur les deux claviers à la fois, pour en tirer des harmonies plus riches, plus complexes. Peut-être faut-il même proclamer avec Schopenhauer le « primat » de la douleur, reconnaître en elle la forme fondamentale du sentir, celle qui nous donne la conscience la plus profonde de nous-mêmes .En tout cas il semble qu'elle soit plus véritablement « artiste » que le plaisir, qu'elle possède des nuances plus variées et plus fines, qu'elle s'exprime par un pathétique plus communicatif, plus noble, plus prenant. « La douleur », disait Novalis, « devrait être à vrai dire notre état habituel et le plaisir serait ce que sont dans l'état actuel la douleur et la privation... Au moment où un homme commencerait à aimer la maladie et la souffrance, il serrerait dans ses bras la plus attrayante des voluptés et la joie positive la plus aiguë transpercerait son cœur. » (1)

Ces lignes nous livrent déjà le secret de cette sensibilité de phtisique, chez qui, à la suite d'une assuétude pathologique à la maladie, les déperditions biologiques elles-mêmes sont ressenties voluptueusement. Bien plus, par une aberration fréquemment observée, la maladie s'accompagne d'une vitalité fiévreuse et dévorante, d'une hyperesthésie voluptueuse du moi. Pour ces embrasés mystiques la douleur est une manière subtile de prendre conscience d'eux-mêmes, de *se sentir* vivre, de jouir d'eux-mêmes. L'état normal, l'état de santé c'est celui où *on ne se sent pas*, un état d'homogénéité, d'harmonie inconsciente. Mais qu'une dissonance vienne à se produire et une foule de sensations latentes émergent à la conscience. A présent seulement *nous nous sentons* vraiment. La douleur étend la zône animique de la personnalité, elle provoque une clairvoyance magique de l'organisme. Ce qui la rend pénible c'est uniquement la résistance que nous lui opposons, ou plutôt que lui oppose

(1) N. S. II, 2, p. 386, 393, p. 479, etc.

le vouloir-vivre individuel. Mais certaines maladies viennent précisément affaiblir cet élément de résistance, de réaction biologique et ainsi peuvent devenir, pour le jouisseur mystique, une source inépuisable d'intuitions et de voluptés ; elles lui procurent une «*sensation sublimée de la vie* ».

Tel est aussi le sens profond que prend l'amour chez de pareils tempéraments. « Il ne faut jamais s'avouer qu'on s'aime soi-même » lisons-nous dans un fragment de Novalis. « Le secret de cet aveu est le principe vivifiant du seul amour vrai et durable. Le premier baiser dans ce rapport intime est le point de départ de la philosophie, le début d'un monde nouveau, le commencement d'une ère absolue, d'une alliance avec soi-même, qui ne fait que croître indéfiniment. » (1) Alors naît la convoitise des voluptés d'âme, de celles que la réflexion aiguise, que l'analyse complique, que la souffrance même avive d'un aiguillon subtil et détourné. Mais le moi ne peut se connaître directement lui-même : il a besoin d'autre chose, d'une image, d'une idée passionnante, d'un « non-moi » idéal pour s'y réfléchir, — pour s'exalter et s'adorer en eux. Le rôle de l'amour terrestre c'est précisément d'organiser et d'intensifier ces facultés imaginatives et morales. Le ton de la vie se trouve par lui rehaussé ; les impressions les plus fugitives, les plus neutres, réveillent des résonances imprévues et le monde, vu à travers l'allégorisation spontanée et la transfiguration qu'opère en lui l'illusion amoureuse, se révèle extraordinairement riche et expressif. En même temps l'individu a conscience que cette source de poésie est au-dedans de lui, qu'il provoque lui-même cette prestigieuse féerie. Le monde lui renvoie sa propre image, reflétée à l'infini. Les êtres et les choses n'existent qu'en vue des analogies secrètes qu'il y pressent avec son propre rêve et qui captivent tout son intérêt, toute son attention. Et cet état de monoïdéisme affectif, cette exaltation lyrique de la personnalité, est désormais le but, — non la possession de l'objet aimé, qui tout au contraire risquerait de tarir les

(1) N. S. II, 1. p. 299.

sources du désir, d'alanguir l'essor passionné de l'imagination.

Ainsi, par un travail secret de réflexion intérieure et d'allégorisation l'instinct se transforme. En s'intellectualisant, il se détache de son objet, pour vivre d'une vie différente et nouvelle. Telle était, dès le début, chez Novalis la qualité particulière de son amour pour Sophie que, morte, il devait l'aimer mieux qu'il ne l'eût jamais aimée vivante. Il pourra alors s'abandonner sans réserve à la contemplation passionnée de l'idole qu'il s'était forgée et où il s'adorait lui-même, à l'analyse voluptueuse de son propre moi, sans que la présence trop concrète de l'objet terrestre vienne entraver encore sa rêverie. Déjà il pressentait la nécessité d'un détachement complet : de là ses inquiétudes, son irrésolution, à l'heure où il semblait le plus près de toucher au but de ses désirs. Comment expliquer autrement les lignes qu'il écrivait à Frédéric Schlegel peu après la mort de sa fiancée : « Je puis te l'assurer sur ce que j'ai de plus sacré au monde, je vois maintenant clairement quelle céleste conjoncture a été sa mort, une clé qui ouvre tout, une étape miraculeusement nécessaire. Ainsi seulement bien des complications pouvaient recevoir une solution décisive, ainsi seulement maint germe précoce pouvait parvenir à sa maturité. »

Cette crise sentimentale s'annonce donc par les mêmes symptômes qui étaient apparus jadis lors de la vocation militaire du jeune étudiant de Leipzig. La passion s'exalte jusqu'à l'idée-fixe ; elle met en branle tout l'être moral et intellectuel. Mais en s'exaltant elle s'idéalise sans cesse. Par une sorte de désappropriation profonde de l'instinct, elle se replie sur elle-même, se désintéresse de plus en plus de son objet, ou plutôt elle « brûle » cet objet, elle le consume dans les flammes intérieures du désir et finit par trouver dans cette immolation même la suprême volupté. Tel est le sens caché de l'idéalisme mystique chez Novalis. « Crois-le moi », écrivait-il à Leipzig, « nous pouvons tirer

tout de nous-mêmes ». C'est le même langage que tiendra le Disciple à Saïs, dans le fragment philosophique qui porte le même nom. « Je me réjouis », dit-il, « à la vue des entassements et des figures étranges qui peuplent les salles ; mais j'ai l'impression que ce ne sont là que des simulacres, des enveloppes, des ornements assemblés autour d'une Image divine et miraculeuse et que cette Image repose au fond de mon esprit. *Ce n'est pas Elle que je cherche*, mais je cherche parmi les choses. Sans doute elles m'indiqueront la route vers l'endroit où, dans un profond sommeil, repose la Vierge, celle que mon cœur recherche d'amour. Le Maître ne m'en a rien dit et je ne puis le lui confier : C'est pour moi un mystère inviolable. » Comme du doigt il nous fait toucher le ressort secret, — cette puissance d'exaltation lyrique et de transfiguration poétique, par l'idée-fixe passionnelle, par l'illusion amoureuse : « A peine j'ose me l'avouer à moi-même ; mais trop intimement s'impose à moi cette croyance : un jour je rencontrai ici même ce qui me tourmente sans-cesse ; Elle est présente ici. *Lorsque je vis dans cette croyance, toutes choses viennent se grouper et forment une image plus auguste, s'organisent en un monde nouveau* : tout me paraît orienté vers le même endroit. Tout revêt un aspect si connu, si aimé ; — et ce qui jusqu'alors me paraissait étrange et inconnu devient tout à coup semblable à un objet familier. » (1)

Revenons à présent aux événements qui ont marqué cette période dans la vie extérieure du poète.

L'été et l'automne 1795, c'est-à-dire les six premiers mois de son amour, furent peut-être l'époque la plus heureuse de son existence. Malgre les occupations du greffe et de fréquentes absences il trouvait encore le temps de suivre le mouvement philosophique et littéraire, de lire la Doctrine de la Science de Fichte, les premiers romans de Jean Paul, quelques philosophes mystiques et néo-platoniciens tels que Plotin et Hemsterhuys, enfin d'apprendre presque par cœur

(1) N. S. I, p. 212-213.

les « Années d'apprentissage de Wilhelm Meister », qui venaient de paraître. Mais, en novembre de la même année, Sophie une première fois tomba malade : une inflammation aiguë du foie accompagnée de fièvre et de délire fit craindre pour ses jours. Ce nuage sombre se dissipa du reste rapidement. Après quelques semaines, le père adoptif de la jeune convalescente rédigeait un bulletin en ces termes optimistes : « Sophie danse, saute, chante ; elle ira à la foire de Greussen. Elle mange et boit bien, dort comme une marmotte, est joyeuse et alerte, a congédié médecine et petit-lait et pour le reste se porte comme un poisson dans l'eau ». Au printemps suivant (1796) les fiançailles devinrent officielles. En même temps Novalis rentrait à Weissenfels comme assesseur aux Salines, où il pensait un jour succéder à son père dans les fonctions de directeur, et cherchait dès à présent à s'assurer des ressources que rendaient indispensables le manque de fortune de sa fiancée et l'exiguïté de son propre patrimoine. Mais voici que se précipitent les événements les plus alarmants.

C'est d'abord Erasme, le premier atteint de la tuberculose, qui s'alite après une chute de cheval pour ne plus se relever. Puis Sophie traverse de nouvelles crises et subit une série d'opérations chirurgicales aussi douloureuses qu'inutiles. Par une contradiction bien naturelle au cœur humain, Novalis s'attache de nouveau d'autant plus passionnément à l'objet de son amour que celui-ci est plus près de lui être arraché. Brutalement l'oncle de Lucklum, qui avait vu d'un mauvais œil toute l'idylle, présentait à son neveu la situation dans son vrai jour. Froissé dans ses sentiments les plus délicats, Novalis ne pardonna jamais au Grand Croix son importune intervention. Déjà il s'accoutumait, dans le désarroi de tout son être, à des représentations forcenées, à des idées chimériques et folles. Ici encore le piétisme avec ses croyances au surnaturel donnait aux imaginations ardentes un aliment plein de charmes et de dangers. Le jeune exalté se plongea dans la lecture de Lavater, le

prédicateur visionnaire de Zurich, l'incorrigible dupe de tous les mystificateurs de son temps. Il n'était merveille que celui-ci ne racontât des extraordinaires facultés corporelles et spirituelles de l'homme régénéré : le pouvoir de parler toutes les langues, de restaurer des membres perdus, lui paraissaient des faits vulgaires et d'usage courant ; il prévoyait le temps où par un simple acte de volonté l'homme organiserait des plantes, appellerait à la vie des animaux et des êtres humains. (1)

Malheureusement la méditation de Fichte, continuée en un temps si inopportun, loin de calmer cette agitation fiévreuse lui fournit encore une sorte de justification théorique. Avec l'idéalisme intégral du philosophe allemand Novalis se construisait un idéalisme magique, à son usage personnel, où les croyances piétistes au miracle et au surnaturel se combinaient avec la conception du Moi absolu, créateur de toute réalité. Pour lui s'accomplissait ce qu'avait prédit Frédéric Schlegel dans sa critique de Woldemar : sa vie intellectuelle et sa vie sentimentale se trouvaient trop inextricablement confondues ; saurait-il encore à l'heure fatale opérer un juste départ entre les deux et, dans l'écroulement de l'une, sauvegarder l'intégrité de l'autre ? Il se comparait à un joueur désespéré qui voit, impuissant, se dérouler une partie, où se joue ce qu'il a de plus cher au monde, un joueur « dont toutes les chances sont suspendues à ce fait unique, qu'un pétale tombera dans ce monde-ci ou dans l'autre ».

Le pétale tomba dans l'autre monde. Le 19 mars 1797, Sophie von Kühn mourut au milieu d'atroces souffrances, à peine âgée de quinze ans. « Il était au-dessus de mes forces », écrit-il, « d'assister impuissant aux luttes effroyables de cette jeunesse moissonnée dans sa fleur, aux angoisses épouvantables de la céleste créature... Le soir s'est fait autour de moi et il me semble que je vais bientôt partir, c'est

(1) Voir : Lavater. Aussichten in die Ewigkeit. 1770. II. p. 225 et suiv.

pourquoi je voudrais devenir tranquille et ne voir autour de moi que des visages pleins de bonté. » Dans une autre lettre il ajoute quelques détails : « La dernière nuit elle délirait ; tout à coup elle secoua la tête, sourit et dit : Je le sens, je suis folle, je ne suis plus bonne à rien sur terre ; il faut que je m'en aille. — Cher ami, moi aussi je déraisonne. Ce qu'il y a de meilleur en moi se resserre ; le reste s'écroule en une misérable poussière. »

---

CHAPITRE III

# UN SUICIDE PHILOSOPHIQUE

## LES SYMPTOMES

Par un concours fatal de circonstances, à l'heure même où Sophie von Kühn s'éteignait, Erasme von Hardenberg, le frère et le confident du poète, rentrait au foyer paternel mortellement atteint. On voulut épargner à Novalis le spectacle de cette nouvelle détresse ; il s'en retourna donc à Tennstedt, dans l'intérieur hospitalier où il avait vécu sa première année de bonheur. Sans doute une chaude et pieuse affection l'attendait là ; mais son imagination, si troublée déjà, n'allait-elle pas s'exalter encore dans la contemplation quotidienne d'un irréparable passé ? Au bout de peu de temps on le voit en effet reprendre journellement le chemin de Grüningen et passer de longues heures au « pays silencieux », devant la « bonne tombe ». Souvent l'angélus du soir le surprenait ainsi, perdu dans ses douloureuses méditations. Sa santé physique était déjà sérieusement ébranlée par le mal héréditaire dont les premiers symptômes coïncidaient avec la maladie de Sophie. Sa santé morale n'était pas moins compromise. Le bailli Just, qui avait assumé la tâche délicate de cette cure d'âme, reconnaît que l'imagination de son jeune ami « divaguait, mais sans emportement violent, en restant toujours sous l'empire d'une raison

plus forte. » [1] Dans chaque séparation douloureuse, remarque Gœthe, il y a comme un germe de démence. On se rappelle le trouble profond qui, en des circonstances semblables, avait altéré le caractère du baron de Hardenberg, le père du poète. Or Novalis se trouvait à cette période particulièrement difficile de son développement moral où les grands problèmes de la vie, de l'amour et de la pensée, se posent à la fois et communiquent à l'esprit une activité fiévreuse, sans y rencontrer la résistance pour ainsi dire organique et préservatrice des habitudes prises et des expériences faites. Particulièrement pour les natures passionnées et exaltées il peut arriver que certaines dispositions maladives et héréditaires, en germe jusqu'alors, mais qui ne se manifestaient que par des crises superficielles ou passagères, sous le coup d'une émotion forte et persistante, d'un grand « choc » moral, reçoivent subitement une organisation durable.

Incontestablement Novalis traversa une de ces maladies morales, qui offrait beaucoup d'analogie avec la mélancolie hystérique. Il y était du reste organiquement prédisposé. Parmi les antécédents généralement reconnus de cette affection on retrouve chez lui la dégénérescence physique, une prédisposition native à la tuberculose, jointe à une extraordinaire précocité, une faiblesse irritable du système nerveux se manifestant par une grande excitabilité et instabilité morales. L'instinct sexuel, observe le médecin aliéniste Krafft-Ebing, est chez ces individus très précoce. Il se développe à un degré extraordinaire et étend son empire sur toutes les activités intellectuelles et sensitives. [2] Il prend un caractère particulièrement romanesque, idéal, souvent anormal et entièrement disproportionné à son objet réel, aboutissant à une sorte d'idolâtrie mystique ou de mégalomanie sentimentale, c'est-à-dire à une exaltation imaginative de la personnalité, provoquée et entretenue par la connais-

(1) Novalis Schriften. Edit. Tieck. — III. p. 21, 22, 23-24. — Just insiste à différentes reprises sur ce point, et cette insistance est significative.

(2) Krafft-Ebing. Lehrbuch der Psychiatrie. Stuttgart 1874. I. p. 70-71.

sance des rapports sexuels. Chez Novalis la vie sentimentale, très précoce, on se le rappelle, traversée en outre de crises courtes, mais fréquentes et fiévreuses, s'était, dans les derniers temps, haussée à un ton singulièrement élevé et la passion, encore qu'essentiellement idéale, n'en absorbait pas moins toutes les activités de son esprit et risquait d'en user ou d'en distendre les ressorts.

« Chez de pareils malades » observe encore Krafft-Ebing, « la vie morale oscille sans cesse entre l'exaltation et la dépression, en sorte que jamais un état de stabilité morale, neutre ou normal, c'est-à-dire exempt d'émotion, ne peut être atteint. Dans les phases d'exaltation apparaît une poussée inquiète d'activité, accompagnée de désirs, de penchants, d'impulsions insolites, parfois même répréhensibles ; dans les phases dépressives le malade souffre d'une irrésolution pénible, d'une incapacité complète d'agir, surtout de l'obsession du suicide et d'une appréhension angoissante de la folie... La mélancolie hystérique se manifeste particulièrement par une continuelle angoisse précordiale, par de fréquents accès de « raptus melancolicus » et l'obsession du suicide, par l'utilisation des sensations hystériques en vue d'idées délirantes... par des hallucinations nombreuses de la vue et un étalage théâtral des sentiments dépressifs, qu'accompagne une certaine coquetterie complaisante à l'égard de ses propres peines et souffrances — (*ein gewisses Kokettiren mit dem Leid und Weh)* ». (1)

On se rappelle le besoin fiévreux et mal défini d'activité qui s'était emparé du jeune étudiant à Leipzig, lorsque soudain il annonça à son père en termes pathétiques sa vocation militaire, — et surtout le caractère tout à fait insolite qu'avait revêtu à ses yeux ce projet, ou plutôt cette idée-fixe subitement éclose dans son cerveau et accompagnée de fièvre, d'insomnies, de délire et de cauchemars. Des périodes de profond abattement succédaient à ces brusques exaltations. Dans ses lettres il note des accès de décou-

(1) Krafft-Ebing op. cit. II. p. 57 et suiv. et II p. 118.

ragement « sans faiblesse nerveuse ni hypocondrie ni aucune sollicitation apparente ». Les mots de « tranquillité » et d' « inquiétude », avons-nous vu, reviennent sans cesse sous sa plume. La longue maladie de sa fiancée, avec ses périodes de découragement et ses retours d'espoir, n'avait fait qu'accroître le désarroi moral. « Vous ne m'avez pas connu bien portant » écrivait-il à un correspondant d'Iéna, dont il avait fait la connaissance à cette époque orageuse, « des contradictions gigantesques se croisaient dans mon esprit. La maladie de Sophie et mille autres contrariétés exerçaient une influence désastreuse sur mon esprit. » (1)

Mais c'est pendant la période de deuil surtout qu'apparaîtront et s'organiseront tous ces symptômes maladifs. La méditation du suicide — méditation éminemment philosophique, comme on le verra plus loin, — reparaît à chaque page de son Journal ; on ne saurait méconnaître non plus, dans ces pages, une analyse complaisante et parfois un étalage quelque peu romanesque de sa propre souffrance. Enfin, à mesure que s'aggrave le mal physique il note des accès de peur, sans motif apparent, parfois même l'appréhension angoissante de la folie. « Chez celui qui a une âme très sensible », dit-il, « la présence d'un malheur éveille tout le cortège des malheurs passés et voici que tout s'agite confusément, dans une mêlée furieuse et effroyable, sans rime ni raison. » Un de ses cantiques chrétiens semble avoir été composé au sortir d'un pareil accès. « Il y a des heures si angoissantes, d'un trouble si profond », ainsi débute ce chant, « où tout recule et prend des airs de fantôme. Les Effrois, rôdeurs farouches, accourent à pas légers et des Nuits opaques s'appesantissent sur l'âme. Les appuis fermes se dérobent ; le cœur ne sait plus sur quoi se reposer. Le tourbillon des pensées n'obéit pas à la volonté ; la démence attire d'un regard irrésistible. » (2) Il note les remèdes qui lui paraissent les plus propres à combattre ces défaillances

(1) Novalis Schriften. Edit. Tieck. II. p. 292.
(2) N. S. I p. 337. (Geistliche Lieder. N° IX).

momentanées. Quelques-uns sont purement physiques et d'une application facile. « Sitôt que j'ai réconforté l'estomac je deviens inexprimablement calme et joyeux... Le monde se fait autre en un clin d'œil. Même les choses les plus tristes apparaissent sous un jour agréable ; on prend de nouveau plaisir à tout, au travail, à la marche, aux occupations sédentaires, à la société. Toutes les espérances se raniment, le brouillard se lève et la plus profonde reconnaissance envers Dieu nous pénètre d'une influence bienfaisante. »

Ainsi se manifeste une extraordinaire dépendance de la vie cérébrale et volontaire à l'endroit de la sensibilité organique. « L'opposition entre le corps et l'esprit », remarque Novalis, « est une des plus passionnantes et des plus dangereuses. » Il y a des heures où les défectuosités biologiques se font cruellement sentir, où la nature pèse lourdement sur l'être moral. Dans un besoin fiévreux de libération celui-ci aspire alors de toutes ses forces à briser les entraves corporelles ; il rêve passionnément d'une vie immatérielle ou tout au moins différemment organisée. C'est un véritable *délire de désincarnation*, se manifestant d'abord par un idéalisme excessif, par la recherche inquiète d'états psychologiques situés en dehors de la vie et de la perception normales. Sous une forme plus philosophique on voit surgir des interrogations angoissantes, des doutes métaphysiques à l'endroit de la réalité. Notre corps n'est-il pas une barrière opaque, un obstacle qui s'interpose entre la vraie connaissance et notre pensée ? Nos sens ne nous cachent-ils pas la vérité plus qu'ils ne nous la révèlent ? Sont-ils même des informateurs fidèles ? Avec des organes plus parfaits quels miracles nous accomplirions ! Avec des sens plus subtils quels mystères nos yeux contempleraient ! L'invisible, l'occulte, le non-perçu, voilà pour l'esprit ainsi tourmenté la réalité vraie, attrayante, passionnante. « Tout ce qui est réel, effectif, perceptible », dira Novalis, « est déjà de seconde main. Le réel authentique ne peut être perçu par les sens... Tout le

visible repose sur un fond invisible, ce qui s'entend sur un fond qui ne peut s'entendre, ce qui est tangible sur un fond impalpable. » [1] Une transposition s'opère dans l'ordre des certitudes, affectant d'un caractère de « négativité » le monde sensible, et réservant le caractère « positif » à une réalité invisible.

Et puis voici qu'au contraire se révèlent subitement des réactions biologiques non moins insolites, anormales, du mental sur le physique, de la vie imaginative sur l'organe corporel. Ce sont des heures magiques, où dans une ivresse nerveuse, voisine de l'extase, s'exaltent toutes les facultés de perception et d'idéation, où une puissance quasi-surnaturelle soulève tout l'être moral, triomphe de la langueur ou de la lourdeur habituelle des organes et illumine d'une traînée soudaine l'horizon de la pensée, — où le monde extérieur lui-même s'éclaire comme du dedans, avec une féerique transparence. Il semble alors au mystique qu'une brusque solution s'est faite dans la trame psychologique de sa vie, que par cette déchirure une échappée s'est ouverte à son regard intérieur sur une réalité supérieure et meilleure, qu'un fragment surhumain a pris corps en lui. Ce qui paraît difficile, presque méritoire, à une pareille température d'âme, c'est précisément la triviale médiocrité, le terre-à-terre de la vie et des occupations quotidiennes. « N'est-ce pas la médiocrité soutenue », se demande Novalis, « qui exige le plus d'énergie ?...Une trop grande docilité des organes deviendrait un danger pour l'existence terrestre. L'esprit dans son état actuel en ferait un usage destructeur. Une certaine lourdeur de l'organe empêche une activité trop arbitraire de se produire et sollicite de l'esprit une collaboration méthodique, comme il convient pour l'existence terrestre ». [2]

Ainsi oscillant sans cesse entre la dépression et l'exaltation, entre l'anesthésie et l'hyperesthésie, la vie prend une

(1) N. S. II. p. 259 et p. 350.
(2) N. S. II, 1. p. 23.

apparence de perpétuelle magie, et les rapports du mental et du physique échappent à toute norme régulatrice. « L'activité des organes n'est autre chose qu'une idéation magique, miraculeuse, un emploi arbitraire du monde des corps. La volonté n'est qu'une idéation douée d'une efficacité magique. » [1] Dans la maladie surtout se découvre cette magie inconsciente qui est au fond de toute activité biologique. Aussi est-il peu de matières plus instructives pour le psychologue moraliste. « Les maladies sont un des sujets les plus importants pour la connaissance de l'homme, à cause de leur fréquence même et des combats que l'homme doit leur livrer. Encore ne connaissons-nous qu'imparfaitement l'art de les utiliser. Vraisemblablement elles sont une des matières les plus attrayantes et les plus intéressantes pour notre réflexion et notre activité. Ici nous attend encore une moisson infinie, — particulièrement, semble-t-il, dans le domaine intellectuel, dans celui de la morale, de la religion et Dieu sait dans quel mystérieux domaine encore ! Qui sait si je ne suis pas appelé à être un prophète dans cet art ? » Non seulement les maladies, lorsqu'elles n'abolissent pas nos facultés de réflexion, nous apprennent ce qu'il y a souvent de fortuit, d'arbitraire, de conventionnel et d'instable dans notre manière habituelle d'envisager les choses et la vie, mais elles augmentent aussi notre surface sensitive et consciente, elles agrandissent notre zone animique. La conscience normale et saine opère une sélection artificielle, une scission souvent arbitraire dans la trame de notre vie, n'éclairant que quelques phénomènes superficiels et rejetant dans les ténèbres de l'inconscient les portions les plus profondes de nous-mêmes. Mais la maladie découvre tout à coup à notre conscience une partie de ce fond obscur, de ces « latences », jusqu'alors ignorées ou négligées. Ainsi chez l'homme qui sait l'observer avec calme et l'expérimenter méthodiquement elle fait naître comme un sens nouveau, un sens organique et divinatoire de la vie.

(1) N. S. II, 1, p. 200.

Ce n'est pas tout. Avec ces perceptions nouvelles s'éveillent aussi des facultés inexplorées, des facultés vraiment magiques de réaction volontaire. Ici se manifeste le pouvoir miraculeux de la « foi » : — car qu'est-ce que la foi si ce n'est une causalité insolite, imprévue, du mental sur le physique, de la vie volontaire et imaginative sur les fonctions organiques, nous dirions aujourd'hui, une « auto-suggestion » plus ou moins consciente, douée d'une efficacité biologique ? « La foi », disait Novalis, « est une activtié miraculeuse indirecte. Par elle nous pouvons à tout instant faire des miracles pour nous et parfois pour les autres, s'ils ont confiance en nous. » Et, anticipant la définition qu'ont proposée des psychologues contemporains de l'hystérie, de la « maladie à miracles » par excellence, il écrivait encore : « Il faut traiter partiellement les maladies comme un délire organique, *ou plus exactement comme des idées fixes.* » (1)

La foi, pour le mystique, est à l'origine de tout. Elle se confond chez lui avec la sensation même de la vie, elle est un mode affectif fondamental de sa cœnesthésie instable, sujette aux illusions fiévreuses et aux réactions extrêmes. Ce que nous appelons communément « le sens du réel » procède peut-être moins de nos activités intellectuelles que de nos activités volontaires ou de nos habitudes instinctives. La réalité c'est l'obstacle auquel nous nous heurtons, le choc contre lequel nous réagissons, l'objet qui sollicite notre désir ou la matière sur laquelle s'exerce notre activité. C'est sans doute ce qui fait que certaines maladies morales peuvent atteindre plus ou moins profondément le sens du réel, tout en laissant intactes les facultés de raisonnement ou de perception. De là aussi certaines formes maladives d'idéalisme, certains délires spéculatifs, certaines folies mystiques, véritables maladies supérieures de l'esprit, qui ne sont en dernière analyse que l'expression réfléchie de la désappropriation ou de l'altération de la vie instinctive.

(1) N. S. II, 1. p 342.

A un illusionnisme moral de ce genre on verra aboutir chez Novalis toutes les prédispositions organiques que nous venons d'analyser. « L'illusion », disait-il, « est aussi indispensable à la vérité que le corps à l'âme... Avec de l'illusion je fais de la vérité... Comme je prends une chose, ainsi est-elle pour moi... Si un homme croyait réellement qu'il est moral, il le serait en effet... Toute synthèse, tout progrès, tout mouvement commence par l'illusion... La foi est l'opération illusoire, le principe de l'illusion... ». [1] Dans une lettre adressée à son frère Erasme il exposait déjà ce qu'il appelait son nouveau système de philosophie. « Ne faiblis pas dans la foi à l'universalité de ton Moi », écrivait-il au jeune phtisique, en manière de consolation. « Imagine-toi que tu es un héros blessé au champ d'honneur. Autour de toi se pressent tes compagnons, les preux de tous les temps et déjà apparaît la main qui écrit ton nom en caractères stellaires. Chaque pleur ne se changerait-il pas en un cri d'allégresse ? Oh ! qu'une pareille souffrance serait facile à supporter !... *Rends-toi ta situation intéressante : imagine tout autour de toi en rapport avec la durée infinie.* » [2] Pendant la maladie de sa fiancée il avait expérimenté lui-même le pouvoir merveilleux de se construire un monde imaginaire, de se trouver là et d'y vivre comme une personnalité nouvelle et complète. « Mon imagination s'exalte », écrivait-il, « à mesure que diminue mon espérance. Lorsque celle-ci sera entièrement anéantie, réduite à une pierre tombale sur la limite de deux mondes, mon imagination aura pris son vol assez haut pour m'emporter en des régions, où je retrouverai ce qu'ici-bas j'ai perdu. » [3]

Si vraiment l'empire de la foi est illimité, si, scrutée dans ses profondeurs, la vie est réellement une « idéation magique », « un emploi arbitraire du monde des corps », ne s'ensuit-il pas que l'homme doit pouvoir se faire à lui-

(1) N. S. II, 2, pp. 464 et 465.
(2) Nachlese, op. cit. p. 118 et 119.
(3) Nachlese, op. cit. p. 130.

même la vie qu'il veut ? Les puissances qui donnent la vie ou la mort sont donc en son pouvoir, pour peu que sa foi soit persévérante, que son attention et sa volonté ne faiblissent pas, que son imagination se passionne et s'exalte. Là est le secret de la magie véritable, de la morale mystique et géniale. — Mais qu'arrivera-t-il si son désir a pris une envolée tellement haute que les réalités normales de la vie ne puissent plus le satisfaire? Ou encore, ce qui revient au même, si l'objet plus ou moins imaginaire de son désir lui a été ravi et ne peut plus se rencontrer parmi les réalités du monde terrestre ? Alors, obéissant à son impulsion fondamentale, il peut, il doit abolir en lui la vie terrestre, dans ses manifestations corporelles ; il entreprendra sur lui-même une sorte de « *suicide philosophique* », d'auto-suppression, de désincarnation volontaire : la mort est devenue sa destinée, sa vocation. Tel est, sous une forme raisonnée, le problème moral qui allait se débattre dans l'âme du poète, l'aboutissement de ce « morbus mysticus » dont nous avons vu apparaître chez lui les symptômes biologiques.

« Il y a une consolation si unique », observe un autre malade, Nietzsche, « à affirmer par la souffrance un monde plus vrai et plus profond que tout autre monde ! On préfère de beaucoup souffrir et se sentir ainsi élevé au-dessus de la réalité — dans le sentiment de se rapprocher de ce monde plus profond et pus vrai, — que de n'avoir plus de souffrance et en même temps d'être privé de ce sentiment de sublimité morale. » (1) Telle est aussi l'expérience qui fait la matière du Journal intime de Novalis. Dans le deuil qui venait de le frapper, celui-ci crut reconnaître l'événement providentiel qui allait inaugurer un chapitre tout nouveau et plus particulièrement attachant de son roman intérieur, qui allait le mettre en possession de ce monde « plus profond et plus vrai », lui révéler cette souffrance divine, infiniment attrayante, où se trouve cachée en même temps

(1) Nietzsche. Morgenrœthe. p. 30.

la plus ardente et la plus subtile des voluptés. « Que Dieu me conserve toujours », s'écriait-il, « cette douleur indiciblement douce, ce souvenir plein de tristesse ! »

## LE JOURNAL D'UN POÈTE

Ce n'était pas un cas entièrement nouveau dans la littérature allemande que cette exaltation de la souffrance, de la maladie et de la mort. Ici encore nous trouvons Jean Paul, qui fut, à plus d'un égard, l'initiateur de la littérature romantique en Allemagne. Il semble avoir pressenti Novalis et Hoffmann. Particulièrement il s'était fait une spécialité des jeunes phtisiques, atteints de mélancolie hystérique, et il en avait tiré le type éminemment romantique de « l'homme haut ». — « J'entends par là », disait-il dans la *Loge invisible* — « celui qui, à un degré plus ou moins élevé, joint à toutes les qualités humaines quelque chose de si rare sur terre : l'élévation au-dessus de la terre et le sentiment de l'incompatibilité entre notre cœur et le lieu où nous sommes emprisonnés, l'homme qui élève ses regards au-dessus de l'inextricable confusion et des appâts dégoûtants de notre sol, *qui désire la mort* et a les yeux fixés au delà des nuages. »

Son roman *Hespérus* venait de paraître. Il avait composé cette œuvre dans un état, dit-il lui-même, voisin du délire et parmi des transports « qui faillirent lui coûter la vie. » Là apparaît la figure d'Emmanuel, le plus *haut* des *hommes hauts*, le premier des « surhommes » romantiques. Emmanuel ne vit que pour mourir, pour briser les liens charnels qui l'attachent encore à la glèbe terrestre, « aux appâts dégoûtants de notre sol ». La mort est sa vocation, la dissolution sa seule raison de vivre. Voluptueusement il analyse les progrès de la phtisie qui empourpre de fièvre ses joues amaigries et fait perler une écume sanguinolente au coin de ses lèvres décolorées. Il mourra, il le sait, il

en a la foi indéracinable, le 24 juin de l'année suivante, « au soir du plus long jour de l'année ». Par un simple acte de volonté il accomplira lui-même le détachement suprême. Ses paroles ne sont plus qu'un long hymne à la dissolution : « Souffle sur moi des flots plus intenses, brise matinale ! Entraîne-moi dans tes vagues infinies, qui flottent sur nos prairies et sur nos forêts, emporte-moi sous un dôme fleuri, par delà les jardins brûlants et les fleurs éclatantes, et dans le vertige d'une ivresse, parmi les fleurs et les papillons ailés, laisse-moi, les bras grands ouverts, tournés vers le soleil, doucement me dissoudre et mourir en frôlant le sol. » Cette conscience de la mort prochaine et cette élévation au-dessus de toutes les réalités terrestres ont fait éclore en lui une sagesse sublime et surhumaine. Dans une île lointaine et fantastique, où nul bruit discordant ne peut troubler ses sereines méditations, quelques « fidèles » viennent, prosternés dans une pieuse adoration, recueillir de ses lèvres les oracles sibyllins. Et parmi les agitations de la vie ses paroles les accompagnent comme de précieux talismans, ses messages leur découvrent les plus intimes profondeurs d'eux-mêmes, son image toujours présente les pénètre d'une religieuse ferveur.

Le type de « l'homme haut », du « désincarné » sublime, n'était pas une fiction éclose dans le cerveau d'un romancier isolé ; il était une des manifestations littéraires de l'idéalisme inquiet et maladif, tout ensemble mystique et voluptueux, où se complaisait la nouvelle génération. (1) Au sein même de la société rationaliste du 18me siècle se préparait une de ces crises chroniques, épidémiques, de mysticisme, que de nombreux symptômes annonçaient déjà. On pourrait y voir

(1) Du type de « l'homme haut », créé par Jean Paul, on pourrait encore rapprocher celui de la « femme haute », qu'on retrouve dans le roman de Clemens Brentano, Godwi, sous les traits d'Annonciata. Elle aussi est une esthousiaste de la mort. « J'ai conclu dès ma jeunesse une alliance avec la mort », dit-elle, « et je suis entrée avec elle en un commerce intime d'amitié, afin qu'un jour elle s'approche de moi comme une compagne de jeu, lorsqu'elle viendra... » etc. (Clem. Brentano. Gesammelte Schriften. T. V. p. 310).

une maladie du sens religieux, se traduisant par un besoin fiévreux de voluptés spirituelles, de sensations morales exaltées, de surnaturel et de merveilleux psychologique. Le physicien romantique Schubert raconte qu'étant étudiant à l'université de Leipzig il s'était astreint, par économie autant que par goût, à un régime d'anachorète. Ne se nourrissant que de pain et de lait, il s'efforçait même de rester des journées entières sans manger et finalement il voulut se déshabituer complétement du sommeil. Ce régime étrange avait développé en lui un état d'exaltation fiévreuse, qui le comblait de joie et d'orgueil. « La fièvre », disait-il, « peut développer en nous des énergies où n'atteint guère la santé normale. Je ne puis décrire par des mots ce qui se passait en moi : il me semblait qu'une force s'était soudain éveillée au-dedans de moi et venait au-devant de tous mes désirs ; le brouillard de ma tristesse s'était dissipé tout d'un coup ; je me sentais une force et une joie spirituelles comme je n'en ai jamais ressenties dans ma vie. » (1) La vue d'une fleur le met en extase, la nouvelle de la mort d'un parent lointain, presque d'un inconnu, l'affecte extraordinairement et le plonge dans un deuil plein de noblesse. Pour rien au monde il ne voudrait sortir de cette hyperesthésie morale suraiguë. « Je considérais mon état, en quelque sorte fiévreux, comme un trésor inestimable ; j'employais toutes mes forces à m'y maintenir. » La lecture des romans de Jean Paul, des Nuits de Young, des Odes de Klopstock lui aide à entretenir en lui cette température d'âme. Cela dura quelques semaines. Et puis, un beau jour, toute cette fièvre tomba : « mon enthousiasme apparent avait été comme balayé ». Que s'était-il passé ? Il était simplement rentré chez ses parents en vacances. « La bonne cuisine bourgeoise de ma brave mère, — dont j'avais été si longtemps privé, — le commerce avec les membres de ma famille, gens calmes et sen-

(1) Schubert. — Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukunftigen Leben. (Selbstbiographie). Erlangen. 1854. Tome I, p. 321.

sés, particulièrement avec mon père, me ramenèrent bientôt à mon état normal. Je regrettais en secret d'avoir ainsi perdu tout à coup ce sentiment personnel de libération spirituelle, le sentiment d'être dégagé de l'étreinte corporelle et de pouvoir employer à mon gré les forces intérieures, et je me consolai à la pensée que je recouvrerais cet état un jour, peut-être seulement dans la vieillesse, et que je le conserverais alors définitivement. » (1)

Des expériences analogues avaient donné lieu à toute une discipline méthodique d'abstraction mystique, à laquelle des âmes d'élite s'entraînaient mutuellement dans certaines associations de mystiques. Jean Paul fait à diverses reprises allusion à certaines « Unions secrètes et désorganisatrices » (*geheime desorganisirende Unionen*). « De nos jours », dit-il, « toute âme de qualité doit être désorganisée et désincarnée, (*desorganisirt und entkœrpert*)... Il faut que peu à peu l'âme use, en les rongeant, tous les liens qui la rattachent à la glèbe terrestre », et, dans la préface de la seconde édition de la Loge invisible, il reconnaît avoir conçu dans son roman le plan d'une pareille société. (2) Dans un roman bizarre, où il retrace les agitations occultistes de l'époque, « les croisades en zigzag du Chevalier de A à Z » (*Kreuz und Querzüge des Ritters A bis Z*), Hippel parle de même de ces ordres mystiques où on pratiquait méthodiquement la « désorganisation » et la « désincarnation ». Le magnétisme animal, récemment mis à la mode par le célèbre Mesmer, constituait généralement le premier degré de l'initiation. Ainsi préalablement « désorganisée », l'âme se préparait à des formes d'abstraction plus audacieuses, qui ne tendaient à rien moins qu'à l'affranchir complétement de l'organe corporel et à l'introduire dans un univers purement spirituel. « Dans la mesure où nous nous désincarnons, les

(1) Schubert. Ibid. p. 322-323.

(2) Jean Paul Richter. Werke. édit. Reimer. Berlin 1860. La loge invisible. p. 16-17. « A vrai dire je m'y prends un peu tard, après 28 ans, pour dire ce que signifient ces deux titres (Loge invisible et Momies). L'un, la Loge invisible, signifie quelque chose qui a rapport à une société secrète... etc. »

choses spirituelles deviennent pour nous sensibles... dans la mesure où l'homme extérieur meurt, l'homme intérieur renaît. » (1) Arrivés au dernier degré de l'initiation les néophytes pouvaient « communiquer par la pensée avec les ombres des défunts, avec les Esprits qui les renseignaient sur le monde avenir, sur leurs destinées terrestres et d'outre-tombe. » (2)

Ces ambiances expliquent en partie le succès des premiers romans de Jean Paul, aujourd'hui presqu'indéchiffrables. Sur Novalis la lecture de la « Loge invisible » avait produit une impression profonde. La psychologie de « l'homme haut » répondait à ses plus secrètes aspirations, entretenues et renforcées déjà par l'éducation piétiste. Il voudrait voir, dit-il, son frère Charles « élevé par principe à une hauteur inconnue » et, en pleines fiançailles, rêve de s'affranchir du « monde temporel ». Erasme, qui admirait lui aussi la « Loge invisible » et la psychologie de l'Homme haut, crut cependant devoir faire quelques réserves prudentes. « J'ai lu la Loge invisible, écrit-il, et je l'ai trouvée en son genre aussi extraordinaire que tu disais, mais, » ajoute-t-il sagement, « c'est plutôt un livre pour phtisiques et pour malades que pour hommes robustes et actifs. Ne me le prends pas en mal, mais le ton de ta lettre était tel qu'on l'aurait cru adressée à un « homme haut » — tu te rappelles la définition, dans la Loge invisible — ; et nous autres mortels chez qui nul artifice n'a pu opérer la déflogistication, habitués que nous sommes à notre grossière alimentation terrestre, nous ne digérons pas cette nourriture raffinée et risquons de nous y gâter l'estomac. » (3) Non seulement Novalis avait lu et admiré les premiers romans de Jean Paul, mais, s'il faut en croire son biographe et ami Just, il avait engagé à ce propos une correspondance suivie avec l'auteur. (4) On a

(1) Hippel. Kreuz und Quer Züge des Ritters A bis Z. Berlin. 1793 Tome I p. 84.

(2) Ibid p. 67

(3) Nachlese op. cit. p 88-89.

(4) Novalis Schriften. Edition Tieck III, p. 12.

déjà vu avec quelle extraordinaire fixité une réminiscence littéraire pouvait s'implanter dans ce cerveau suggestionnable : il est fort vraisemblable que le souvenir de « l'homme haut », particulièrement l'image d'Emmanuel Dehore, continuant à agir à la manière d'un suggestion littéraire, aient pour ainsi dire pris corps dans son esprit et contribué pour une large part à modifier la crise morale, à laquelle nous fait assister son Journal intime.

Ce journal, commencé quelques semaines après la mort de Sophie, le 18 avril 1797, s'arrête brusquement dans les premiers jours de juillet de la même année. Les événements sont datés en partant du jour funèbre : c'était là une habitude fréquente chez certains piétistes, que de faire recommencer leur vie à partir d'un jour déterminé, généralement celui de leur conversion, de leur « nouvelle naissance ». Tout d'abord Novalis traverse une période de stupeur, d'anxiété indéfinie, de « froid glacial ». Il assiste, très clairvoyant, à ce bouleversement intérieur. « Si seulement je pouvais pleurer, écrit-il à Frédéric Schlegel ; mais je suis dans une indifférence mate et angoissante, qui me paralyse toutes les fibres. Il y a en moi un désespoir dont je ne prévois pas le terme. » Rentré dans sa famille pour quelques semaines, il note, dans une lettre à Just, que le cercle des intérêts et des idées se trouve brusquement resserré. « Sans doute c'en est fait pour cette sphère de l'intérêt que je prends aux choses humaines. La froide obligation occupe la place de l'amour. Mes affaires prennent un caractère purement officiel. Et puis tout me paraît beaucoup trop bruyant. Je veux toujours plus me retirer. » — La mort de son frère Erasme, survenue peu de temps après, loin de l'affecter douloureusement, produit au contraire « un effet bienfaisant » sur lui, parce qu'elle fortifie encore le désir naissant d'un détachement complet.

Mais à cette courte période de stupeur succèdent bientôt des symptômes tout opposés d'exaltation fiévreuse et d'imagination délirante. Il faut reconnaître là, avons-nous vu, le rythme normal des tempéraments mystiques. « Journelle-

ment le calme et la force renaissent en moi », écrit-il quelques semaines plus tard, « tout me réussit à souhait dans la douce tranquillité qui m'environne. Mes forces sont plutôt accrues que diminuées. J'ai par instants l'impression que cela devait raisonnablement arriver ainsi... Je sens déjà en moi une source nouvelle de jouissances, les couleurs ressortent plus vives sur le fond obscur, le matin approche, c'est ce que m'annoncent les rêves angoissants. » (1) La douleur ne mord pas sur cette âme profondément quiétiste ; comme l'amour, elle passionne simplement l'imagination. L'idée-fixe mystique, c'est le secret ressort d'un pareil tempérament ; ce fut aussi le détour que prirent chez lui les puissances de guérison de la nature. « Une force élémentaire et puissante s'est éveillée en moi », écrivait-il à Frédéric Schlegel. « Mon amour est devenu une flamme qui consume peu à peu toute impureté terrestre », et il reconnaît dans la mort de Sophie « une clé qui ouvre tout, une étape miraculeusement nécessaire. » (2) De même dans une lettre citée plus haut il sent « combien cela devait raisonnablement arriver ainsi » et il ajoute : « Je suis entièrement satisfait ; — *mon caractère a pris de l'unité et de la consistance.* »

Dans les premières pages du Journal, on voit se dessiner peu à peu la pensée délirante qui, en se développant toujours plus, servira comme de dérivatif aux impulsions destructives. Cette idée qui avait subitement germé dans son cerveau — « et moi aussi je vais partir bientôt » — s'y enracine de plus en plus avec une singulière tenacité. Les symptômes se succèdent dans le même ordre que lors de la « vocation » militaire. Ce sont d'abord, avons-nous vu, des insomnies, des cauchemars, des « rêves angoissants », toute une fièvre morale. « Le matin approche », écrit-il, « c'est ce que m'annoncent *les rêves angoissants*. Avec quel ravissement je lui raconterai, quand je me réveillerai et me retrouverai dans le monde antique et primi-

(1) Novalis Schriften. Edition Tieck II, p. 294.
(2) Raich. op. cit. p. 30.

tif, depuis longtemps connu, et quand elle se tiendra devant moi : je rêvais de toi, je rêvais que sur la terre je t'aimais ; ton image corporelle était à ta ressemblance ; tu mourus ; — une courte minute d'angoisse se passa, et je te suivis. » (1)

Mais l'idée-fixe, chez le mystique, n'est pas purement passive. Elle se confond avec la foi, c'est-à-dire qu'elle provoque un travail de continuelle auto-suggestion. De là tout une dramatisation de l'idée passionnelle à laquelle nous fait assister le Journal intime de Novalis. Il mourra, il le sait, il en a, comme Emmanuel, la foi indéracinable, au commencement de l'automne. « J'attends l'automne avec une impatience joyeuse... Je veux mourir joyeux, comme un jeune poète. » A la date du 29 juin il écrit encore : «Garde toujours Sophie devant tes yeux, — n'oublie pas *le court intervalle de trois mois*. » (2) Telle est la foi qui le soutient, la pensée qui passionne son imagination, dont il fait le point de départ de toute sa nouvelle philosophie. Avec une volupté non dissimulée il analyse les progrès quotidiens qu'il croit accomplir dans le lent détachement, dans la désincarnation intégrale de son meilleur Moi. Comme à présent il domine de haut la vie, avec ses joies mesquines et ses occupations triviales ! « Les hommes se paraissent les uns aux autres plus indispensables qu'ils ne sont. En somme je nourris dans mon cœur l'espoir joyeux de me dégager plus aisément que je ne croyais. Ma mère jouit peu de moi, mon père pareillement. Mes frères et sœurs, surtout les aînés, apprendront à se passer de moi. Bref, ma disparition ne fera pas l'impression profonde que je redoutais. » Nous voici bien loin de cette « vocation pour le foyer familial », qu'il annonçait quelques années auparavant à sa mère en termes enthousiastes, lorsqu'il écrivait : « Mes frères et mes sœurs ont besoin après la mort de mon père d'un second père. Cette vocation du foyer familial est tout-à-fait la mienne ! »

(1) Novalis Schriften. Edition Tieck II, p. 294-295.
(2) N. S. I. p. 285 et p. 288.

Cependant il ne suffit pas que l'idée passionnelle soit dominante, il faut qu'elle devienne unique, exclusive, qu'elle concentre sur elle toute l'attention, tout l'intérêt du poète. « Mon amour », écrivait-il, « est devenu une flamme qui consume peu à peu toute impureté terrestre ». Telle est aussi la discipline morale qu'il doit systématiquement s'imposer. « Il faut que je ne vive plus que pour Elle, que je n'existe qu'à cause d'Elle, non pour moi ni pour personne d'autre. Elle est ce qu'il y a de plus haut, la Chose unique. Mon occupation principale doit être de mettre tout en rapport avec cette idée. » Avec quelle inquiétude il surveille chaque regain de vie, se reproche d'apporter trop de chaleur, trop d'intérêt à une discussion, se fait honte des éveils de sa sensualité, qu'il ne réussit pas toujours à maîtriser !

Ce sont là des faiblesses coupables, presque des trahisons à l'égard de sa vocation « supérieure ». « Faut-il donc que je ne puisse toujours pas m'habituer à mon projet ! Si ferme qu'il me paraisse, j'éprouve cependant de la méfiance à le voir devant moi, dans un lointain si inaccessible, avec un aspect si étrange. » Il se fait honte de son incrédulité, comme d'une lâcheté, d'une infidélité. « Il ne faut pas que je me mette à faire le raisonneur, en ce qui touche mon projet. Tout raisonnement, tout mirage du cœur est déjà du doute, de l'indécision, de l'infidélité. » Par des images et des attitudes pathétiques il s'efforce de réchauffer sans cesse son enthousiasme languissant. « Près de la tombe j'eus l'idée que par ma mort je donnais à l'humanité la preuve d'une fidélité jusque dans la tombe. Je lui rendais une pareille fidélité en quelque sorte possible ». Ou encore : « Ma mort doit être le témoignage de mes convictions les plus hautes, une vraie immolation, — non pas une fuite ni un échappatoire ».

« Que Hardenberg se tue », écrivait Frédéric Schlegel à son ami Schleiermacher, « je ne le crois pas, précisément parce qu'il le veut de propos délibéré et en fait le principe de toute sa philosophie ». De pareilles résolutions, à sup-

poser qu'elles puissent être froidement raisonnées, veulent être promptement exécutées. Trop de théorie empêche la pratique. « Avec le plus grand sang-froid et avec une âme sereine j'ai voulu quitter le monde », écrivait Novalis quelque temps après. Mais est-ce bien le moment de quitter volontairement la vie, quand on est entièrement réconcilié avec elle ? Aussi bien s'agissait-il moins d'un suicide dans l'acception vulgaire du mot, que d'un suicide « philosophique ». — « L'acte vraiment philosophique », lisons-nous dans un fragment, « c'est le suicide (Selbstmœdtung) ; voilà le principe de toute philosophie où tend l'aspiration du disciple philosophe. Seul cet acte répond à toutes les conditions et porte sur lui toutes les marques d'une activité transmondaine. » (1) Qu'est-ce à dire ?

C'est d'abord que l'homme supérieur — l'homme « haut » — doit rendre étrangère à la vie commune la partie meilleure de lui-même, la dégager des nécessités inférieures de l'existence. « Toute distinction mérite l'ostracisme. Il est bon qu'elle-même s'inflige cet arrêt. Toute existence parfaite doit être proscrite. Dans le monde il faut vivre avec le monde. On n'y peut vivre que de la pensée commune à tous ceux qui vous entourent. Ce qui est vraiment bon vient du dedans (le monde appelle cela le « *dehors* ») et passe avec la rapidité d'un éclair. Toute perfection supérieure aide au progrès du monde et doit en sortir prématurément. » (2) Mais ce n'est pas tout. En frappant d'ostracisme la partie essentielle de lui-même, par une concentration énergique de tout son être l'homme finit par découvrir un point de vue nouveau, transcendant, *de l'autre côté de la vie*. Il sent s'opérer une adaptation nouvelle ; des facultés inexplorées de vision et de spéculation se développent en lui. Là est le secret de la méthode d'abstraction mystique, qui est à l'origine de toute initiation supérieure, de tout « entraînement » théosophique. Tel est aussi

(1) N. S. II, 1. p. 101.
(2) Ibid. p. 101.

le sens particulier que prendra de plus en plus le suicide philosophique chez Novalis. (1) Le génie sera défini par lui la faculté de percevoir ce qui est occulte, invisible, d'entrer en rapport avec les esprits transmondains, d'évoquer un monde surnaturel et magique, de vivre dès à présent sur un plan de vie plus élevé, plus « évolué » que celui de la vie et de la conscience communes. Les « Hymnes à la Nuit » sont un premier effort pour entrer dans ce monde supérieur : c'est ce qui en fait, au point de vue psychologique, la valeur documentaire.

## LES HYMNES A LA NUIT

La date où fut composée cette œuvre demeure indécise. Une courte mention, en janvier 1800, dans une lettre où Novalis annonce à ses correspondants berlinois l'envoi d'un *long poème*, c'est tout ce qu'on peut découvrir dans une correspondance où le poète n'est pour l'ordinaire pas avare de confidences littéraires. Le manuscrit définitif, s'il faut en croire le plus récent éditeur, ne peut guère avoir été rédigé avant l'année 1799. Mais ce manuscrit d'une écriture rapide, chargée de très peu de corrections, pourrait n'être que la transcription de fragments antérieurement composés. (2) Une lecture attentive du texte confirme cette hypo

(1) C'est à une éducation morale de son caractère et surtout de ses facultés de vision mystique que Novalis, dès le début, voulut faire servir le deuil qui l'avait frappé. Ainsi seulement peut s'expliquer le passage de son Journal où il constate que « la *méthode* lui donne encore beaucoup de mal » (N. S. I. p. 275). Il s'entretient longuement avec une sœur de Sophie « des *facultés divinatoires* » (N. S. I. p. 276). A Frédéric Schlegel, qui lui avait envoyé la traduction de Roméo et Juliette, il écrit : « Il se pourrait que Shakespeare développât *des facultés divinatoires* ». (Raich. op. cit. p. 34) etc.

(2) Hellborn, op. cit. p. 117. Tout en assignant à la rédaction définitive des Hymnes la date de 1799 cet auteur ne rejette nullement l'hypothèse d'une rédaction fragmentaire antérieure. Elle lui paraît même tout à fait plausible. En effet parmi les fragments sur la physique publiés par le physicien Ritter, et qui furent écrits en collaboration avec Novalis, se trouve le fragment en prose d'un hymne à la Nuit qui semble bien être de la plume de

thèse. Il semble qu'on soit en présence de plusieurs fragments juxtaposés plutôt que reliés organiquement. Le fil de la pensée se brise à divers endroits ; l'inspiration procède par poussées successives plutôt que par un développement continu. Du reste la forme même trahit les hésitations et les tâtonnements d'un auteur qui n'est pas encore entièrement maître de son instrument poétique.

Une partie en effet, celle qui reproduit le plus fidèlement les événements rapportés dans le Journal de l'année 1797, (le troisième hymne en entier et le début du quatrième), est écrite en prose rythmée. Ce fut sans doute le noyau primitif autour duquel sont venus s'amalgamer les développements ultérieurs. De cette prose rythmée on voit en effet se dégager peu à peu une forme lyrique différente : le vers libre. Précisément dans une lettre, adressée à Guillaume Schlegel et datée de janvier 1798, Novalis fait son procès à la prose poétique qui lui paraît un genre factice, trop orné et trop oratoire, et il rêve une poésie plus fluide, limpide, sans règles fixes, infiniment souple et malléable. « La poésie », dit-il, « semble ici se relâcher de ses exigences, devenir plus docile et plus souple. Mais celui qui tentera l'expérience dans ce genre s'apercevra bien vite combien cela est difficile à réaliser sous cette forme. Cette poésie plus large (*diese erweiterte Poesie*) est précisément le problème le plus élevé du compositeur poète, un problème qui ne peut être résolu que par approximation et qui est déjà du domaine de la poésie supérieure... Ici s'ouvre un champ illimité, un domaine vraiment infini. On pourrait appeler cette poésie supérieure : la poésie de l'Infini. » [1] Il est malaisé de tirer une notion bien claire de cette déclaration obscure de principes. Cependant il est peu vraisemblable que l'auteur se soit plus tard encore servi d'une

Novalis. « Peut-être, observe M. Heilborn, plusieurs esquisses du même genre, nées d'une inspiration momentanée, ont-elles constitué par cristallisation les Hymnes à la Nuit » p. 135.

(1) Raich, op. cit. p. 56 et suiv.

forme lyrique que condamnait sa conscience d'artiste — la prose rythmée — et surtout il semble qu'il ait déjà lui-même exploré le domaine de cette poésie « nouvelle » et en ait éprouvé, par sa propre expérience, les difficultés. Tout au moins la formule générale qu'il en esquisse, ainsi que les revendications en faveur d'une prosodie très libre, très voisine de la prose, s'appliqueraient assez bien à la majeure partie des Hymnes à la Nuit, à en juger par le texte tel qu'il a été établi récemment, d'après le manuscrit original de l'auteur.

Enfin parmi les vers libres on voit poindre bientôt une troisième forme prosodique, d'une facture plus classique et plus régulière. Ce sont des fragments rimés, d'abord fondus dans le texte, mais qui s'en dégagent peu à peu et prennent un développement plus ample et plus indépendant. Sous forme de strophes ils finissent même par supplanter entièrement le vers libre, en sorte que le dernier hymne, aussi bien par sa prosodie que par son contenu, semble être déjà une introduction aux « Hymnes spirituelles », composées en l'an 1799. A cette dernière forme prosodique Novalis s'est définitivement arrêté. Le vers libre n'est qu'un épisode dans la prosodie du poète romantique. Novalis a-t-il même renié dans la suite cette première tentative ? Toujours est-il que dans le texte imprimé des Hymnes à la Nuit, tel que l'apporta l'Athenæum en l'année 1800, les vers libres se trouvaient de nouveau convertis en prose. Il faut dire d'ailleurs qu'entre ces deux formes il n'y a souvent que l'épaisseur d'un préjugé ou d'un artifice typographique.

Si l'examen de la forme poétique nous porte à croire que la composition des Hymnes à la Nuit ne s'est pas faite d'un seul jet, et nous fait pressentir les tâtonnements d'un débutant encore indécis, d'autres témoignages viennent confirmer du dehors ces présomptions. Et d'abord le témoignage de Novalis lui-même. Telle page de Henri d'Ofterdingen, celle particulièrement où le poète Klingsohr enseigne à son

jeune disciple les règles pratiques et la technique de son art, semble faire allusion à une œuvre, où l'écrivain encore novice, aurait tenté du premier coup d'exprimer son âme tout entière et d'atteindre aux hauteurs les plus sublimes de la poésie. « Il y a, dit Klingsohr, pour les forces humaines réunies une limite précise où s'arrête le pouvoir plastique, au delà de laquelle la représentation ne peut garder la consistance ni la plasticité indispensables et se perd inévitablement en une vaine et décevante fantasmagorie. *Surtout un novice ne saurait assez se prémunir contre de pareils excès, car une imagination exaltée n'est que trop attirée par ces limites et s'efforce présomptueusement de saisir et d'exprimer ce qui est insaisissable aux sens et excède toute mesure.* » Ne dirait-on pas une critique, que Novalis, mieux averti, aurait portée sur ses prémices poétiques ? Assurément cette critique ne peut s'appliquer à ses premières poésies de jeunesse, que nous avons vues si insignifiantes, si futiles, par le fond et si peu originales par la forme, mais uniquement aux Hymnes à la Nuit, où précisément il s'est proposé la tâche impossible, semble-t-il, d'exprimer l'inexprimable, de décrire ou du moins d'évoquer par des mots, des sons, c'est-à-dire par les éléments empruntés au monde des sens et de la lumière, ce qui échappe à toute représentation, ce qui en est pour les esprits non mystiques la négation même, « la sainte, l'inexprimable, la mystérieuse Nuit » ?

Il y a du reste des témoignages plus directs et plus précis encore. Dans une lettre de Berlin, datée il est vrai de 1799, mais qui fait manifestement allusion à des événements bien antérieurs et dont le souvenir est déjà presque effacé, Frédéric Schlegel se rappelle avoir eu sous les yeux les « papiers » de son ami et y avoir découvert « les indications splendides *d'une nouvelle poésie et d'une nouvelle religion de la mort.* » Il ajoute : « Peut-être es-tu le premier homme de notre époque qui ait le sentiment artistique de la mort » et il engage vivement son correspondant à creuser et à ex-

ploiter ce précieux filon. [1] Or Frédéric Schlegel, qui n'avait pas quitté Berlin depuis près de deux ans, ne pouvait avoir eu sous les yeux les « papiers » de son ami que pendant le court séjour qu'il fit à Weissenfels, avant de s'établir à Berlin, en été 1797. Quelques-unes des idées qui inspireront les Hymnes à la Nuit se trouvaient donc déjà provisoirement esquissées. Dans une lettre de février 1799, Novalis établit un court parallèle entre la Lucinde de Frédéric Schlegel, qui venait de paraître, et une de ses propres œuvres, qu'il ne nomme pas. C'est étrange, dit-il en substance, comme l'amour a agi différemment sur Schlegel et sur moi. « *Chez moi tout était composé dans le style d'église* ou dans le style dorique. Chez lui tout est corinthien. A présent l'architecture bourgeoise est chez moi à l'ordre du jour. » [2] Ce qu'il entend par « architecture bourgeoise », il l'explique lui-même en parlant d'un projet de roman qui deviendra dans la suite le roman Henri d'Ofterdingen. Quant à l'expression de « style d'église », elle ne peut évidemment pas s'appliquer aux « hymnes spirituelles », puisqu'elles n'étaient pas encore composées. Il ne peut donc s'agir ici que des Hymnes à la Nuit. En opposant le « style d'église » de cette œuvre lyrique à l'« architecture bourgeoise » du roman projeté, le poète montre l'évolution qui, pour le fond comme pour la forme, était en train de s'accomplir dans son esprit.

Aussi semble-t-il qu'il ne faille pas assigner aux Hymnes à la Nuit une date bien déterminée, mais que cette « suite » poétique se soit formée par cristallisation, par la fusion de différents fragments successifs, dont les plus anciens remontent, au moins par l'inspiration première, à une époque assez voisine de celle où fut écrit le Journal — l'été et l'automne 1797 — tandis que les plus récents rejoignent presque

(1) Raich. op. cit. p. 130. La lettre est datée de mars 1799, mais le passage cité fait manifestement allusion à des événements déja anciens et dont le souvenir est presque effacé.

(2) Raich. op. cit. p. 126.

les premières « Hymnes spirituelles » écrites en été 1799. Pourquoi Novalis a-t-il différé jusqu'en 1800 la publication de son « long poème » ? Sans doute la forme ne le satisfaisait plus entièrement. Peut-être même songeait-il à un remaniment complet. Quoi qu'il en soit, en janvier 1800 il envoya le manuscrit aux presses de l'Athenæum et cette même année l'œuvre parut dans le troisième volume trimestriel de la revue romantique. Les vers libres furent de nouveau convertis en prose ; de plus, certains développements des premiers hymnes, d'une sensualité mystique un peu hardie, furent dissimulés sous une forme plus philosophique et plus abstraite. La main qui fit ces retouches a obéi à des préoccupations formelles un peu timorées. L'ensemble est devenu, semble-t-il, plus oratoire, plus froid, moins sincèrement poétique.

On peut distinguer plusieurs fragments dans les Hymnes à la Nuit. Les trois premiers chants forment en effet à eux seuls un groupe, un cycle presque complet, dont le troisième hymne, qui raconte une vision extatique au cimetière de Grüningen, serait le noyau central.

Les croyances et les pratiques spirites étaient fort répandues dans l'Allemagne du 18me siècle, surtout parmi la société piétiste. « De nos jours, dit Jean Paul, toute âme de qualité doit être désorganisée et désincarnée » et il fait allusion à diverses reprises dans ses premiers romans à des « Associations secrètes désorganisatrices », où se pratiquait l'éducation méthodique du visionnaire spirite. On se rappelle les écrits de Jung Stilling, de Swedenborg, si avidement lus par le grand public, et, dans le camp des philosophes et des littérateurs, le livre de Kant sur « les rêves d'un visionnaire » et le roman inachevé de Schiller, « le Visionnaire ». On parlait encore toujours des évocations de Schrepfer, à Leipzig, auxquelles avait assisté la fine fleur maçonnique et que les disciples de Schrepfer, les ministres prussiens Bischoffswerder et Wœllner, rééditaient dans les châteaux royaux de Potsdam et de Charlottenbourg. Ici encore on rencontre La-

vater, et parmi les plus zélés. Il était entré en relations suivies avec une société spirite de Copenhague dont le président s'appelait Charles de Hesse et dont les membres, tous personnages influents, se recrutaient à la cour royale de Copenhague. (1) Herder aussi partageait ces croyances. « Il me dit », raconte son jeune ami, le suisse Georg Müller, frère de l'historien suisse du même nom, — « qu'il croyait que l'homme pouvait et devait avoir un commerce actif avec les Esprits des mondes supérieurs ». Il recueillait comme authentiques toutes les histoires de revenants, de pressentiments, de rêves prophétiques qui défrayaient les conversations de Weimar. Lui-même, à la suite d'une hémorrhagie de l'artère du pied, s'était vu pendant huit jours transporté dans un monde tout nouveau. « Il planait dans un éther fluide et vivifiant ; des vérités non encore contemplées se découvraient à ses yeux dans une splendeur inconnue ; il volait à travers la création entière. » (2)

Il n'y a donc aucune invraisemblance à supposer qu'une imagination aussi exaltée, qu'un tempérament aussi prédisposé que celui de Novalis aient été gagnés par la contagion du merveilleux. Dès les premières pages de son Journal il note des impressions vives, qui ressemblent à des commencements d'hallucination, à des rêves éveillés. « Ce soir, vive impression de sa mort », ou bien : « Ce soir j'ai vu son image très vivante, de profil, à côté de moi sur le canapé, avec un foulard vert ; dans des attitudes et des costumes caractéristiques elle m'apparaît le plus facilement. » Il se fait donner par la famille les objets usuels de la défunte, qui serviront de points de repère à ces évocations. Des journées entières il restait enfermé dans la pièce qui avait été la chambre mortuaire de sa fiancée. On finit par s'inquiéter de ces isolements prolongés. Un jour une sœur aînée de Sophie voulut en

(1) Sur les rapports de Lavater avec les spirites de Copenhague, voir le Journal de J. G. Müller, dans les « Protestantische Monatsblætter fur innere Zeitgeschichte. » Gotha. 1859. Tome 2. p. 169 et suiv

(2) Voir encore le Journal de J.-G. Müller, cité plus haut, dans les « Protestantische Monatsblætter. » 1859. Tom. 1. p. 188 et suiv

avoir le cœur net. Elle monta : mais arrivée au seuil, quel ne fut pas son effroi, lorsqu'elle crut distinguer la morte étendue sur le lit comme à sa dernière heure ! Novalis avait déplié une robe de Sophie ; au chevet du lit il avait déposé un petit bonnet que celle-ci portait souvent et un petit livre dans lequel elle avait coutume de lire dans les derniers temps de sa maladie. (1) Il semble que la physionomie même du poète se soit modifiée sous l'empire de ces préoccupations mystiques. « Hardenberg a été quelques jours chez nous », écrit Frédéric Schlegel à son retour de Berlin, après une absence de près de deux ans : « il s'est notablement modifié ; son visage s'est allongé et se dresse comme la fiancée de Corinthe au-dessus de la couche terrestre. *De plus il a tout à fait le regard d'un visionnaire, avec un éclat terne et fixe.* » (2) C'est aussi l'impression de Dorothée Veit. « *Il a l'air d'un visionnaire* », dit-elle, « et il a des façons qui lui sont tout à fait particulières ». Dans une autre lettre elle ajoute : « Il a pris depuis peu des manières singulières et, *d'après ce qu'on raconte par ici, c'est tout à fait étrange.* » (3)

Cependant fut-ce impuissance à produire complétement l'hallucination, l'évocation extérieure, ou plutôt fut-ce par suite du dédain qu'affectent les mystiques et les théosophes, les visionnaires du monde intérieur, à l'endroit des spirites, réalistes grossiers, qui demandent à voir par les yeux de la chair, incapables de percevoir plus subtilement avec les yeux de l'esprit ? Toujours est-il que

(1) Il s'enfermait fréquemment avec la gouvernante de Sophie, Jeannette Danscours, personne un peu bizarre et exaltée. La vieille fille et le jeune rêveur se montaient réciproquement la tête. A différentes reprises Novalis note dans son Journal des « troubles » ou des « émotions » qui se produisaient au cours de ces singuliers tête-à-tête.

(2) Aus Schleiermachers Leben. Berlin. 1861. Tome III, p. 77.

(3) Ibid. p. 130 et 132. A ce témoignage on peut ajouter celui de Guillaume Schlegel. « Parmi mes amis », écrit-il dans ses œuvres publiées en français, « Novalis, penseur audacieux, rêveur divinatoire, *à la fin visionnaire*, se donna tout de bon à la foi chrétienne... etc. » Voir Guillaume de Schlegel. Œuvres écrites en français, publiées par Bœking, Leipzig, 1846. — Tome I, p. 191.

Novalis, dans les Hymnes à la Nuit, semble avoir eu recours à des pratiques mystiques d'un autre ordre. « Il cherche », raconte Frédéric Schlegel à Schleiermacher, « par voie chimique un remède contre la corporéité, *au moyen de l'extase*, où il découvre un indice révélateur du beau mystère du contact spirituel ». (1) Deux poésies de Guillaume Schlegel, dédiées à Novalis et qui se trouvent entrelacées dans la « Guirlande funéraire » composée à l'occasion de la mort d'Augusta Bœhmer, font allusion à des pratiques ésotériques du même genre. « Tu paraissais », y est-il dit, « détaché de la terre, planer tel qu'un esprit à la démarche légère et, sans subir les atteintes de la mort, te dépouiller de l'enveloppe mortelle. Tu évoquais en toi, *par des pratiques spirituelles (durch geistig Handeln)*, comme font les magiciens, par des signes et des gestes, l'Être disparu, l'appelant à communier dans ton cœur. » Dans une autre de ces pièces, c'est la morte elle-même, Augusta Boehmer, qui implore directement Novalis, le priant d'adoucir la douleur de Guillaume Schlegel et d'initier son père adoptif aux « mystères » du commerce spirituel. « O toi, dont le regard juvénile a épié les secrets du ciel, donne ton initiation à celui qui m'a chantée ». La nuit est particulièrement propre à de pareilles initiations. « Pendant la nuit les rêves audacieux franchissent l'abîme qui nous sépare des défunts et ils attirent ceux-ci vers nous, dans un entretien familier ». (2)

Ce sont sans doute là les « mystères » que Frédéric Schlegel avait découverts dans les papiers de son ami, pendant son passage à Weissenfels, lorsqu'il parle « des indications splendides d'une poésie et d'une religion nouvelles de la mort », et auxquels il initia à Berlin sa nouvelle amie, Dorothée Veit. « Si elle me perdait », écrivait-il à Novalis, « elle me suivrait selon la coutume indoue, par pure religion, sans se douter seulement que cela fût une chose extraordinaire ou sim-

(1) Aus Schleiermachers Leben, op. III, p. 77.

(2) Voir Aug. Wilh. Schlegel, Werke, Leipzig, 1846, Tome I, Todten Opfer für Augusta Bœhmer, p. 136 et p 139.

plement que cela se dût. Je te dis cela parce que je ne puis te cacher plus longtemps que *je lui ai communiqué tes mystères.* » [1] Cette initiation fait aussi la matière de la « seconde lettre » de son roman intitulé Lucinde, qui parut en 1799. Le héros rêve tout à coup, on ne sait trop pourquoi, que sa bien-aimée est morte et il traverse en songe toutes les péripéties qui ont inspiré les Hymnes à la Nuit. C'est d'abord la certitude d'une mort prochaine, opérée par un simple miracle d'amour et de foi. Mais il ne s'agit pas d'un suicide ordinaire. Par une désincarnation graduelle s'accomplira le relâchement des liens terrestres, le suicide éminemment philosophique. « A partir de cette heure, dit-il, j'étais malade et je souffrais beaucoup, mais j'aimais ma maladie et la douleur même je l'appelais bienheureuse. » Enfin cette aspiration mystique prend un caractère de plus en plus religieux et poétique. « La maladie, grâce à cet étrange sentiment, s'organisa en un monde achevé dans tous ses contours. J'éprouvai qu'elle recélait une vie mystérieuse, plus riche et plus profonde que la santé brutale de ceux qui m'entouraient et que ces derniers ne vivaient en réalité que dans un rêve somnambulique. » L'amour s'est changé en religion, la bien-aimée a pris les traits de la Madone. « Et à partir de cette heure je compris que la mort, elle aussi, peut être ressentie avec douceur et beauté ».

S'il faut reconnaître à Frédéric Schlegel une certaine virtuosité dans l'emploi de la terminologie mystique et poétique du romantisme, on ne trouverait cependant pas en lui cette source originale et authentique d'inspiration lyrique, cette faculté géniale de lecture intérieure et de symbolisation poétique qui font l'originalité de Novalis et dont les Hymnes à la Nuit apportent la révélation, peut-être imparfaite, mais combien saisissante déjà ! Dès le premier hymne le lyrisme coule à pleins bords, — un lyrisme étrange assurément, qui veut réveiller dans l'âme des résonances

(1) Nachlese. op. cit. p. 199.

neuves et mystérieuses, qui cherche à la troubler jusqu'en ses innommables profondeurs. Par une invocation à la Lumière, « messagère de joie », s'ouvre le premier chant. Mais, après quelques accords en ton majeur, qui semblent vibrer et frissonner dans un éther lumineux et joyeux, voici des notes graves et tristes; l'évocation nocturne s'ébauche : « Loin d'elle (de la Lumière) je me détourne vers la sainte, l'inexprimable, la mystérieuse Nuit. Au loin repose le monde, comme englouti dans un abîme sépulcral. Combien sa demeure est déserte et solitaire! Une tristesse grave fait frissonner les fibres de l'âme. Les lointains horizons du souvenir, les aspirations de la jeunesse, les rêves de l'enfance, les joies éphémères de toute cette longue existence, et les vains espoirs, je les vois monter vêtus de gris, comme les brouillards du soir se lèvent après le coucher du soleil. Au loin repose le monde, avec ses fêtes bigarrées. En d'autres espaces la lumière a planté sa tente d'azur. Ne reviendrait-elle plus jamais parmi ses enfants fidèles, ne visiterait-elle plus ses jardins et sa somptueuse demeure ? »

C'est l'heure magique de l'initiation : l'extase est proche, et, avec elle, le dégagement complet des liens corporels, l'union dans l'au delà avec l'Être aimé. A une sorte de vie somnambulique devait aboutir le suicide philosophique que le poète avait entrepris sur lui-même. (1) L'extase somnambulique est un accident, qui souvent se présente spontanément dans la famille névropathique. Mais ces dispositions naturelles peuvent être encore singulièrement renforcées par une direction morale particulière : le monoïdéisme. Il se produit alors ce qu'un psychologue contemporain, M. Binet, a décrit sous le nom de « division de la conscience ». (2) Déjà le simple phénomène de l'attention prolongée nous

(1) Dans cette théorie de l'extase somnambulique nous sommes obligés d'anticiper sur un point qu'on trouvera exposé plus longuement dans le chapitre intitulé : « Les physiciens romantiques ». Nous donnons ici l'interprétation psychologique; on trouvera dans le chapitre susdit les influences historiques.

(2) Binet. Les altérations de la personnalité. Paris, 1892 p. 84 et suiv.

en découvre le mécanisme rudimentaire. « Ce n'est pas une altération de la sensibilité », observe l'auteur cité, « c'est une attitude particulière de l'esprit, la concentration de l'attention sur un point unique. Il résulte de cet état de concentration que l'esprit devient distrait pour le reste et en quelque sorte insensible, ce qui ouvre la carrière aux actions automatiques, et ces actions, en se compliquant, peuvent prendre un caractère psychique. » Dans cette concentration violente de l'attention sur une image ou une idée passionnelles et dans les activités psychiques anormales qui souvent accompagnent un pareil état, les théosophes et les occultistes de tous les temps ont cherché une source nouvelle d'intuitions et de facultés magiques. « Dans l'état normal de polyidéisme », écrit un occultiste contemporain, « d'où nous ne sortons presque jamais, nous ne disposons que des facultés dont nous avons conscience ; dans l'état de monoïdéisme nous attirons à nous les facultés de l'Inconscient, c'est-à-dire du principe animique, et précisément celles qui sont appropriées à la réalisation de la pensée monoïdéique. Ce n'est pas la conscience, mais bien l'Ame qui est douée de la faculté d'organiser, de connaître intuitivement, de voir et d'agir à distance, et lorsque le monoïdéisme pénètre jusqu'à cette sphère animique, il nous entr'ouvre tout le trésor des facultés transcendantales, qui de plus en plus dans notre évolution biologique viendront s'adjoindre à la vie consciente ; et il anticipe même cette évolution. Si par l'emploi d'un pareil levier moral les facultés susdites peuvent, dans la sphère de la vie individuelle, émerger dans la psychologie du Conscient, il n'est plus guère permis de révoquer en doute la possibilité d'une psychologie expérimentale de la magie. Elle ne dépend que d'une seule condition : c'est que nous puissions nous rendre arbitrairement monoïdéiques. » (1)

Telle est aussi la pensée ou, plus exactement, l'expérience psychologique qui inspire toute la fin du premier

(1) Du Prel. — Die Magie als Naturwissenschaft. Tome II : Die magische Psychologie. Iéna, 1899. p. 176.

Hymne à la Nuit de Novalis. La Nuit ce sont toutes les « latences » ignorées de la conscience normale, les facultés magiques d'intuition et d'évocation qui se révèlent à l'homme dans l'extase somnambulique. « Quelle source de mystérieuse prescience » chante le poète « jaillit *sous mon cœur* [1] et engloutit la brise molle de la tristesse ? As-tu aussi des entrailles humaines, Nuit obscure ? Que caches-tu sous ton manteau, quel invisible aimant qui attire mon âme ? Ta vue n'inspire qu'effroi, — cependant un baume divin s'égoutte en rosée de tes mains, de ta gerbe de pavots. Dans une douce ivresse tu soulèves les ailes de l'âme et tu nous apportes des joies, ténébreuses et ineffables, et furtives aussi, comme toi-même tu es furtive, des joies qui ont l'avant-goût du ciel. » Car c'est là, pour le mystique et pour l'occultiste, la signification profonde de l'extase somnambulique : elle est une mort anticipée et la preuve expérimentale de l'immortalité de l'âme, ou tout au moins de sa spiritualité. Ce que l'extase commence dès à présent, la mort l'achève définitivement : l'extériorisation complète, la désincarnation de l'homme intérieur et spirituel. « Notre sphère d'activité dans la vie future », lisons-nous chez l'occultiste déjà cité, « sera identique à notre sphère d'activité magique dans la vie présente. » [2]

Un des caractères de l'extase, les plus fréquemment observés par tous les mystiques, ce sont les sensations ineffablement voluptueuses, les joies paradisiaques qui accompagnent ou suivent cet état. Il se produit une « idiosyncrasie » tout-à-fait particulière d'émotions mystiques et d'excitations voluptueuses, le plus souvent sexuelles, au moins par le ton qu'elles affectent. Les Hymnes à la Nuit et certains fragments de Novalis nous en fournissent maint exemple. « On

(1) On a fréquemment observé que c'est dans le creux de l'estomac, dans la « Herzgrube », que les somnambules localisent le centre de leur vie sensitive dans l'état d'hypnose. Voir, par exemple, G. H. Schubert. Die Symbolik des Traumes. Bamberg. 1814, p. 105. « Tous les objets que le somnambule veut contempler de plus près, il a coutume de les porter à cet endroit, comme nous faisons pour l'œil à l'état ordinaire. »

(2) Du Prel op. cit. Tome I, p. 86.

voit certains malades », observe Moreau (de Tours), « au retour de chaque nouvel accès éprouver un état de bien-être, de contentement intérieur inexprimable. Cet état qui se reflète dans toute leur personne, ils ne peuvent trouver d'expression propre à en donner une idée, à faire comprendre l'exaltation de leur âme, les délices intérieures dont ils sont inondés. » (1) Un autre trait bien apparent, selon le même auteur, « l'un des plus remarquables, et qui mérite d'autant plus de fixer l'attention qu'il est très rare dans les autres genres de folie, c'est le dépouillement de la personnalité, laquelle s'absorbe presque toujours dans les individualités que les malades ont le plus admirées, le plus enviées autrefois, qu'ils se sont proposées pour modèle, ou tout simplement dont leur imagination a été le plus frappée. » (2) Par l'extase, — ainsi les mystiques interprètent eux-mêmes ce phénomène subjectif, — l'homme rendu indépendant du corps matériel et franchissant les limites où l'emprisonne son individualité physique, peut entrer en un rapport spirituel avec d'autres esprits, voire même avec des morts aimés. Ce sont les mystères de ce « commerce spirituel » que décrit le premier Hymne à la Nuit de Novalis. « Tu descends vers moi, ma bien-aimée », ainsi chante le poète ; « voici venir la Nuit, mon âme est en extase ; je suis arrivé au terme du pèlerinage terrestre et tu es redevenue mienne. Mes yeux plongent dans tes yeux profonds, ténébreux ; je ne vois plus qu'amour et joie. Nous nous écroulons sur l'autel de la Nuit, sur la couche de volupté ; l'enveloppe tombe et parmi les doux embrassements de la flamme, de l'holocauste qui se consume s'élèvent les saintes et pures ardeurs. »

Cependant le poète n'a pas réussi à rendre permanent cet état d'exaltation morale. Rares et fugitives sont « les célestes envolées de la Nuit ». Ces ivresses passagères sont suivies d'une profonde lassitude, où l'esprit est comme en-

(1) Moreau (de Tours). La Psychologie morbide p. 235.
(2) Ibid. — p. 234.

gourdi, où la pensée se couvre d'un voile épais. Il note dans son Journal des instants « lucides », des heures de « joie ineffable », et aussi des heures d'angoisse ou même de trouble profond. « Aujourd'hui je fus plus que de coutume angoissé à la pensée de Sophie » écrit-il à la date du 18 mai, « journée chaude et somnolente. Je voulais travailler beaucoup, mais rien ne marchait... Le cerveau était néanmoins lucide, — sauf, vers le soir, où j'eus, comme la veille, des maux de tête. » Le lendemain de même : « depuis quelques jours les souvenirs m'angoissent de nouveau » (1) etc. « Tends sans cesse vers la réflexion supérieure et permanente et vers l'état d'âme qui l'accompagne. Oh ! que je puisse si peu me maintenir à cette hauteur ! » lisons-nous à la date du 4 mai. « De même que je me contrains à penser à certains objets, de même il faut que, par la tension volontaire et *par certains moyens, je cherche à provoquer chez moi arbitrairement* certaines dispositions. » (2) Quels sont ces moyens qui lui permettent de provoquer artificiellement une exaltation factice, voisine de l'extase ?

Si on en juge par le second hymne à la Nuit le poète aurait eu recours à des filtres magiques ou plus exactement à des narcotiques enivrants. « Sommeil sacré ! Ne refuse pas trop souvent tes douceurs aux initiés de la Nuit, en ce labeur terrestre ! Seuls les insensés te méconnaissent et ne connaissent d'autre sommeil hormis l'ombre, qu'au crépuscule de la Nuit véritable, tu jettes sur nous par compassion. *Ils ne te sentent pas dans l'or liquide des grappes, dans l'essence miraculeuse de l'amandier, dans le suc brunâtre du pavot.* Ils ignorent que c'est toi qui enveloppes le sein délicat de la jeune fille et fais un paradis de son giron ; ils ne soupçonnent point qu'au seuil des antiques légendes tu apparais, ouvrant le ciel, et que tu portes la clé des demeures bienheureuses, messager silencieux de mystères sans fin. » Ainsi la nature, avec ses

(1) N. S. I. p. 276 et 277.
(2) N. S. I. p. 279.

narcotiques et ses aphrodisiaques, recèle dans son sein des puissances secrètes d'ivresse, d'extase, de sommeil divinatoire. Il faut se rappeler, pour expliquer le sens exact de ces lignes que Novalis, pendant la maladie de sa fiancée s'était plongé dans la lecture des livres de médecine et qu'il était devenu un adepte fervent de la méthode du médecin écossais Brown. On verra plus tard le parti qu'il en tira pour son système philosophique. Pour l'instant il suffit de rappeler que Brown fut en Europe un des grands apôtres de l'opium. « L'action stimulante de l'opium », lisons-nous dans le Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales, « a été le pivot de la réforme brownienne, qui écrivait sur sa bannière le mot fameux : « Me Hercle, opium non sedat ! » et lui fit jouer dans le traitement des maladies sthéniques, (qui constituent dans la pensée du célèbre agitateur d'Edimbourg les neuf dixièmes de la pathologie), le rôle considérable que l'on sait. » (1)

Les disciples de Brown en Allemagne, qui commençaient à devenir nombreux, défendaient eux aussi avec opiniâtreté les propriétés médicinales de l'opium. On attribue à l'abus de ce médicament l'issue funeste de la cure qu'avait entreprise Schelling sur la fille adoptive de Guillaume Schlegel, sur Augusta Bœhmer. Le médecin Hufeland était pareillement un partisan enthousiaste de l'opium. Faut-il en conclure que Novalis lui-même ait usé de ce produit ? Tout ce qu'on peut affirmer c'est qu'il y eut recours, pendant les périodes aiguës de sa maladie, et que, comme tous les phtisiques et les névralgisants, il y cherchait tout au moins un apaisement à ses souffrances. Un passage de son Journal en fait foi. (2) En usait-il auparavant déjà et aurait-il ainsi contracté une sorte d'assuétude à ce poison intellectuel, dont les propriétés délirantes sont aujourd'hui bien connues ? Rien ne permet de l'affirmer. Cependant il semble bien qu'il faille voir une

(1) Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales. Voir article « Opium ».
(2) N. S. II. p.

allusion à l'opium, dont la préparation se fait avec les graines du pavot, lorsque, dans le premier hymne à la Nuit, Novalis parle du « baume divin » qui s'égoutte « de la gerbe de pavots » et lorsque, dans le second hymne, il découvre une source d'ivresse et de sommeil, connue des seuls « initiés », dans « l'essence miraculeuse de l'amandier, *dans le suc brunâtre du pavot.* » Et assurément on trouverait plus d'une secrète analogie entre certains états mentaux décrits dans les Hymnes à la Nuit et le délire « thébaïque » provoqué par l'opium, avec les commencements d'hallucination, l'inconscience des lieux et du temps, la vivacité délirante de l'imagination, les accès soudains d'exhilaration et de bien-être qui l'accompagnent. « Les facultés intellectuelles s'exaltent et, malgré les images qui passent devant les yeux, le jugement et la raison sont parfaitement sains. » (1)

Le troisième hymne est précisément la transcription d'un de ces accès de « joie délirante » (2) et de vision extatique dont Novalis parle à diverses reprises dans son Journal. Il en a lui-même noté scrupuleusement les symptômes et les péripéties. Par un après-midi du mois de mai, lisons-nous, « le temps se troubla, d'abord de l'orage, puis des nuages, de l'ouragan ; — surexcitation érotique : je me mis à lire dans Shakespeare et me perdis dans cette lecture. Le soir j'allai chez Sophie. *Je fus inexprimablement joyeux. Des éclairs d'enthousiasme. Je fis voler en poussière la tombe à mes pieds. Des siècles passaient comme des instants. Sa présence était sensible : il me semblait qu'elle allait apparaître d'un moment à l'autre.* » (3) On trouverait le commentaire psychologique de ces quelques lignes dans un fragment philosophique du poète, où il apparaît clairement que ces crises extatiques constituaient chez lui un symptôme familier. « Le préjugé le plus arbitraire », dit-il, « veut que

(1) Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales — Article « Opium » déjà cité.

(2) Hier soir, je me rendis à la tombe et j'eus *quelques accès de joie délirante* », lisons-nous par ex. I, p. 275.

(3) C'est la journée du 13 mai N. S. I. p. 274.

*le pouvoir de sortir de lui-même, d'être avec conscience au delà des sens* soit refusé à l'homme. L'homme est capable à chaque instant d'être une essence suprasensuelle. Autrement il ne serait pas un citoyen de l'univers, il serait un animal. *Sans doute la réflexion calme, le recueillement sont difficiles dans cet état*, puisqu'il est si continuellement, si nécessairement mêlé au cours changeant de nos autres états. Mais plus nous réussissons à en prendre conscience, plus devient vivace, puissante, persuasive la croyance qu'il engendre, la foi aux révélations authentiques de l'Esprit. *Ce n'est ni un « voir » ni un « entendre », ni un « sentir » ; c'est composé des trois à la fois — c'est plus que les trois réunis, — une impression de certitude immédiate, un aperçu de ma vie la plus vraie, la plus intime.* Les pensées se changent en commandements, les désirs se transforment en réalités. Pour l'esprit faible, les constatations faites en de pareils instants deviennent des articles de foi. » Il note ensuite quelques-unes des causes, généralement fortuites, qui provoquent ces expériences. « Le phénomène devient frappant surtout à la vue de certaines personnes, de certains visages humains, — particulièrement à la vue de certains yeux, de certaines expressions de physionomie, de certains mouvements ; — à l'audition de certaines paroles, *à la lecture de certains passages ;* — lorsque se découvrent certaines échappées sur la vie, le monde, la destinée. Beaucoup de causes fortuites, des phénomènes de la nature, des heures particulières du jour, des saisons, nous procurent de pareilles expériences. Il est des dispositions morales particulièrement propices à ces révélations. La plupart sont instantanées, — quelques-unes passent plus lentement, — très peu sont durables. » [1]

(1) N. S. II, 1. p. 6. — Novalis reproche à Fichte de n'avoir pas mis l'extase à la base de son système. « Fichte ne comprend pas l'hypostase, et il lui manque toute une moitié de l'activité spirituelle créatrice. Sans extase — sans une conscience fascinatrice, qui nous tient lieu de tout, — c'est peu de chose que la philosophie » (N. S. II, 1. p. 199). Comp. N. S. II, 1. p. 178. « L'*état de maison* (sic) est extatique » etc.

Très caractéristique pour la psychologie du poète est l'action suggestive d'une lecture passionnante. On se rappelle la lettre où le jeune étudiant de Leipzig annonçait à son père sa vocation militaire et transcrivait presque textuellement un long passage du « Torquato Tasso » de Gœthe. Il est possible que l'image de « l'homme haut », dessinée par Jean Paul dans la « Loge invisible » et surtout dans son roman « Hespérus », ait inspiré pour une bonne part le Journal du poète et contribué à déterminer chez lui le contenu de l'idée-fixe passionnelle. Encore une fois nous allons saisir sur le vif une suggestion littéraire de même nature. Dans les premiers jours du mois de mai, quelques semaines après la mort de Sophie von Kühn, Frédéric Schlegel envoyait à son ami la traduction de Roméo et Juliette, que venait d'achever son frère Guillaume Schlegel. Cette lecture fut aussitôt utilisée par Novalis, — comme toutes les impressions qu'il recueillait pendant cette période, — dans le sens de son idée-fixe. « C'est étrange », écrit-il à son correspondant, « que tu m'aies envoyé Roméo *juste à présent*... Je commence à pressentir ce qui rend Shakespeare inimitable : *il se pourrait qu'il développât des facultés divinatoires.* » (1) Surtout dans le dénouement du drame il croyait découvrir de surprenantes analogies avec sa propre situation. « Par quelle immolation se termine l'antique querelle! En un amour qui consume tout se résout la haine aveugle. » Sans doute par cet après-midi orageux du mois de mai, dans un état particulier de surexcitation, il relisait le monologue de Roméo dans le caveau, devant le corps inanimé de Juliette. « Juliette aimée, pourquoi es-tu si belle?... Je ne veux plus jamais quitter le palais de la sombre Nuit... C'est ici mon lieu de repos pour toujours. Ma chair est fatiguée et secoue le joug des astres ennemis... »

Ces paroles, qu'il ne pouvait manquer de s'appliquer à lui-même, résonnaient encore dans son cœur, lorsque, nouveau Roméo, il se vit devant le « sombre enclos qui dérobait à ses

(1) Raich. op. cit. p. 34.

yeux l'Image de sa vie. » Y eut-il réellement vision? Le récit du Journal, écrit aussitôt après l'événement, écarte cette supposition. « Sa présence, — y est-il dit, — était sensible. *Il me semblait qu'elle allait apparaître* d'un instant à l'autre. » Cependant le troisième hymne décrit une vision, il est vrai tout incorporelle et intérieure. C'est qu'aux impressions réellement éprouvées s'ajoutait déjà un travail de transfiguration poétique. [1] « Un jour que je versais des larmes amères, que mon espérance se dissolvait douloureusement et que, solitaire, je me tenais près du tertre aride, dont l'étroit et sombre enclos dérobait l'Image même de ma vie, — seul comme jamais homme ne fut seul, poussé par une indicible angoisse, à bout de forces, réduit à n'être plus qu'un fantôme de la détresse : — comme j'appelais des yeux du secours, incapable d'avancer et de reculer, m'attachant à la vie éteinte avec d'infinis regrets : alors des lointains d'azur, des cimes de mon antique bonheur descendit frissonnante une lueur crépusculaire et d'un seul coup se rompit le lien natal, la chaîne de la lumière. — Loin de moi s'enfuit la splendeur terrestre et, avec elle, ma douleur : la tristesse s'amoncela en un monde nouveau et insondable. Enthousiasme des Nuits, Sommeil céleste, tu descendis sur moi ; doucement la contrée se souleva et au-dessus flottait mon esprit affranchi et régénéré. En une nuée de poussière s'évanouit le tertre et à travers la nuée j'aperçus les traits glorieux de la Bien-aimée. En ses yeux reposait l'éternité ; je saisis ses mains et les larmes devinrent une chaîne étincelante et infrangible. Des milliers d'années se dissipèrent au loin comme un temps d'orage. Suspendu à son cou je pleurai des larmes enivrantes, pour inaugurer la vie nouvelle. Ce fut le premier rêve que je fis en Toi. Il passa, mais le reflet de sa

(1) On a vu plus haut la définition que lui-même donnait de la vision extatique. « Ce n'est ni un « voir », ni un « entendre », ni un « sentir » ; — c'est composé des trois, — c'est plus que les trois réunis, — *une impression de certitude immédiate*, un aperçu de ma vie la plus vraie, la plus intime. » Ainsi la contradiction n'est qu'apparente entre la version poétique des Hymnes à la Nuit et le récit du Journal, où il écrivait : « *Sa présence était sensible* : il me semblait qu'elle allait apparaître d'un moment à l'autre. »

splendeur subsiste en moi : la foi immuable, indéracinable au ciel de la Nuit et à son astre, la Bien-aimée. »

Ainsi ce troisième hymne exprime sous forme de vision poétique la pensée qui inspire tout le premier cycle poétique et qui se trouve à présent entièrement réalisée par l'union extatique avec la morte. On voit s'y opérer la confusion, déjà observée chez le poète, entre les émotions funèbres et les émotions sexuelles. « Une alliance conclue pour la mort est un mariage qui nous donne une compagne pour la Nuit. Dans la mort l'amour est le plus doux ; pour le vivant la mort est une nuit d'épousailles, une suite de doux mystères. N'est-il pas sage de chercher pour la nuit une compagne de lit? C'est pourquoi l'homme sage doit aussi aimer les morts. » En même temps se précise la signification toute psychologique que le poète prête à ce terme : la Nuit. C'est une expression figurée pour désigner une forme somnambulique de l'extase, provoquée par une concentration excessive de l'esprit sur une idée passionnelle. « La Nuit » observe-t-il lui-même, « est de deux espèces : elle est faiblesse indirecte ou directe. La première se produit par éblouissement, par lumière excessive, — l'autre par lumière insuffisante... Dans l'une l'organe est trop délicat, dans l'autre il est trop grossier. » C'est de la première — de la Nuit par éblouissement, par excès d'irritabilité interne, — qu'il s'agit, sans aucun doute, dans les hymnes analysés plus haut.

Cependant après le troisième hymne il était impossible au poète de prendre plus haut son essor : il fallait ou que s'opérât chez lui le détachement suprême, d'une manière complète et définitive, — ou que son esprit reprît contact de quelque façon avec les réalités terrestres. Arrivé à sa phase aiguë le délire mystique devait ou bien aboutir à une rupture absolue avec la vie et le monde, à la folie ou à la mort, — c'était la solution violente, — ou perdre de sa virulence et de son intensité afin de laisser l'organisme s'adapter de nouveau à la vie normale. A cette évolution du délire initial, à une réadaptation graduelle de la pensée, nous fait assister

un second cycle poétique, qu'on pourrait appeler le cycle philosophique.

Un certain intervalle a dû s'écouler entre les événements et la composition de ce second groupe. Les dispositions où a été écrit le quatrième hymne ne sont plus celles du Journal intime, elles répondent plutôt au bilan moral que le poète établissait dans une lettre de décembre 1798. « Depuis deux ans, », dit-il, « je ne me suis plus préoccupé de l'avenir, j'ai négligé bien des choses dont je pensais n'avoir plus besoin, j'ai tâché de me rendre aussi libre que possible. Des événements fortuits m'ont retenu jusqu'à ce jour. Avec le plus grand sang-froid et avec la plus grande sérénité j'ai voulu quitter le monde. Maintenant bien des choses semblent conspirer contre mon projet. Au lieu de voir ma présence devenir de moins en moins indispensable, je me sens de nouveau rattaché par un sentiment de devoir à des connaissances nouvelles et anciennes, — je sens combien je puis encore être utile à beaucoup, combien la camaraderie m'oblige à ne pas abandonner ceux que j'aime dans une situation embrouillée, mais à partager avec eux les difficultés de la vie. » [1] Il se pourrait bien qu'une nouvelle « vocation » pour le mariage, qu'il se découvrit bientôt après, entrât dès à présent pour une grande part dans ces « devoirs nouveaux ». Après avoir écrit que « le suicide est un acte éminemment philosophique » il devait s'apercevoir un beau jour que tout au contraire « la philosophie ne commence qu'avec le mariage ». Quoi qu'il en soit de cette évolution morale et des causes secrètes qui la déterminèrent, Novalis voulut s'en donner à lui-même une justification rigoureusement philosophique. C'est la matière du quatrième hymne à la Nuit.

On pourrait intituler cet hymne : méditation philosophique près d'une tombe aimée. L'extase n'est encore qu'une révélation exceptionnelle, un miracle psychologique tout-à-fait isolé dans la vie de l'esprit, un état d'exaltation qu'il est impossible de rendre permanent. Sans doute elle dé-

[1] Raich. op. cit. p. 92.

couvre à l'homme « la source cristalline, où ne peuvent atteindre les sens grossiers et qui jaillit des abîmes ténébreux de la mort » ; elle lui révèle de l'autre côté de la colline une « terre nouvelle », où l'appelle la secrète aspiration de son cœur. Mais la philosophie lui apprend d'autre part à ne pas séparer sa destinée individuelle de la destinée universelle. Telle est la nouvelle pensée morale qui fait la matière de ce chant. Déjà pendant la maladie de sa fiancée Novalis avait cherché des consolations et des encouragements dans l'étude de la philosophie, particulièrement dans la philosophie de Fichte. A la date du 29 mai 1797 soixante-douze jours après la mort de Sophie, il écrivait dans son Journal : « Entre la barrière et Grüningen j'eus la joie de trouver le véritable concept du Moi de Fichte ». L'introduction du quatrième hymne semble être la paraphrase de cette illumination subite : « *Je sais à présent* », ainsi débute cette pièce, « quand luira le dernier matin ; lorsque la Lumière ne fera plus fuir la Nuit et l'Amour, lorsque le sommeil sera éternel et un seul rêve inépuisable. »

Deux idées avaient particulièrement séduit Novalis dans l'idéalisme de Fichte : tout d'abord la toute-puissance créatrice et pour ainsi dire démiurgique du Moi, c'est-à-dire du monde intérieur, de la foi, — et par suite la négativité du monde extérieur et sensible. Le monde intérieur de la foi créatrice, c'est-à-dire le Moi absolu et tout puissant, produit toute réalité ; sans lui le monde extérieur s'écroulerait comme un vain mirage ou plutôt il n'arriverait même pas à l'existence, n'étant que la limitation provisoire que le Moi créateur a posée à sa toute-puissance infinie. Ce qui est primitif, irréductible, absolu, c'est le Moi ; le monde sensible n'existe qu'autant qu'il s'oppose à ce moi et le limite : il est un « non-moi » et rien de plus ; son existence est donc toute négative. De même pour Novalis la Nuit éternelle « porte maternellement dans ses bras » l'empire de la Lumière. « Tu t'évanouirais en toi-même », — dit-il à cette dernière — « tu t'effondrerais dans l'espace infini si Elle la

Nuit) ne te retenait, ne t'emprisonnait pour te réchauffer et pour faire à tes ardeurs enfanter le Monde. En vérité j'étais avant que tu fusses. Avec mes semblables, la Mère (c'est-à-dire encore la Nuit) m'a envoyé pour habiter ton monde et pour le sanctifier par l'amour. »

Il s'ensuit — et c'est la seconde pensée empruntée par Novalis à Fichte — que l'homme a une mission à accomplir sur terre et qu'il ne peut, par un acte arbitraire, séparer sa destinée individuelle de la destinée universelle. Cependant cette destinée terrestre ne doit pas le préoccuper au point de lui faire oublier son origine métaphysique. C'est sur ce point que la divergence s'accuse nettement entre le philosophe et le mystique, entre Fichte et Novalis. Tandis que le premier prend résolument position dans la vie, qu'il assigne comme terme à l'activité humaine le triomphe de la raison et de l'idéal moral, le second se sentira toujours comme un « étranger » dans le monde des réalités sensibles et de la lumière, et, s'il se soumet aux tâches quotidiennes de l'existence, c'est toujours avec l'espoir passionné du « retour » prochain et définitif au sein de la patrie céleste. « Encore tu m'éveilles, Lumière allègre, tu rappelles l'homme fatigué au travail, tu me pénètres d'une vie joyeuse... Je veux bien agiter les mains industrieuses, porter mes regards en tous lieux, là où je peux te servir, —glorifier toute la magnificence de tes rayons, explorer sans relâche l'harmonieuse beauté de ton activité ingénieuse, contempler avec joie la course riche en indications de ton horloge puissante et radieuse, approfondir l'équilibre des forces et des règles, le jeu merveilleux des espaces et des époques incommensurables. *Mais mon cœur reste fidèle à la Nuit* et à sa fille, la Puissance divine de l'amour. »

L'empire de la Nuit s'oppose donc au monde de la Lumière, comme la sphère métaphysique chez le mystique ou le plan spirituel chez le théosophe s'opposent à la réalité terrestre et sensible. Cet empire de la Nuit est du reste tout « intérieur » : C'est la grande révélation apportée par l'idéa-

lisme philosophique. « Pourquoi notre conscience », demande Schopenhauer, « devient-elle plus lumineuse et plus distincte à mesure qu'elle s'épanouit au dehors, en sorte qu'elle arrive à sa plus vive clarté dans l'intuition des sens, qui déjà participe à moitié des objets situés en dehors de nous, — tandis qu'elle s'obscurcit toujours plus à mesure qu'elle rentre vers le dedans et, ramenée dans son foyer central, finit par se perdre en des ténèbres complètes où s'évanouit toute connaissance ? » Et il répond : c'est parce que le moi éveillé, le moi individuel et cérébral, qui ouvre ses yeux à la lumière, ne vit qu'à la surface éclairée de lui-même ; il plonge par ses racines métaphysiques en un moi ténébreux, plus profond, qui n'est pas emprisonné dans les formes isolantes de la conscience individuelle et cérébrale. « Notre centre intérieur a sa racine dans ce qui n'est plus « Apparence » mais « Chose en soi » et où n'atteignent plus les formes de l'Apparence. Par suite les conditions essentielles de l'individualité venant à manquer, la conscience distincte s'évanouit en même temps. Dans ce point d'attache central de l'existence la diversité des essences cesse, tout comme la diversité des rayons d'une sphère cesse dans son centre... De là vient que tout ce que notre conscience peut discerner clairement et concevoir véritablement se trouve situé vers le dehors, sur la surface externe de la sphère. Mais de l'instant que nous quittons tout-à-fait la périphérie, la conscience nous échappe, — dans le sommeil, dans la mort, en une certaine mesure aussi dans l'état somnambulique ou magique : car tout cela nous ramène par le centre. » [1]

La signification de l'activité et de la vie terrestre se trouve profondément modifiée par cette conception spéculative. « De ce point de vue » observe encore Schopenhauer, « mon existence individuelle ne m'apparaît plus que comme un obstacle qui s'interpose entre moi et la connaissance de toute l'étendue véritable de mon être. » La vie n'est qu'un

(1) Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung édit. Reclam. II, p. 381-382.

rêve incomplet, une illusion temporaire, que la mort vient abolir. « La vie » dit Novalis, « est en vue de la mort... La vie est une maladie de l'esprit... La mort est un continuel anéantissement de la vie imparfaite, en vue de rétablir la vie parfaite, céleste. » (1) Telle est aussi la conclusion du quatrième hymne à la Nuit. Le monde actuel n'a qu'un simulacre d'existence ; ce qu'il y a en lui de plus essentiel c'est une aspiration universelle à se dissoudre, à se résorber dans l'identité primitive. « Un jour », dit le poète à l'univers lumineux, « ton horloge sonnera la fin des temps ; — lorsque tu seras devenu pareil à nous, que tu t'éteindras et que tu mourras, consumé de nostalgie. » Il faut que peu à peu se fondent et se dissolvent dans une universelle aspiration d'amour toutes les formes constituées, toutes les individualités isolées, toutes les volontés encore résistantes. Avec joie le poète sent dès maintenant s'accomplir en lui la destinée libératrice. « J'arrive sur l'autre bord et tous mes tourments se changeront un jour en aiguillons de volupté. Encore un peu de temps, et je serai affranchi, et je reposerai au sein de l'amour... O Ombre bien-aimée, aspire avec force mon âme, afin que bientôt je puisse m'assoupir pour toujours. Je sens en moi le flot régénérateur de la mort, et j'attends, plein de courage, parmi les tourmentes de la vie. »

Il reste à examiner encore un troisième groupe des Hymnes à la Nuit, — le cycle religieux et chrétien, — qui marque comme une troisième phase du délire initial. Dans des états anormaux et somnambuliques, voisins de l'extase, le poète avait senti d'abord se déchirer le voile intérieur et une réalité mystique, un « au delà » nocturne se révéler à lui. Puis, par la méditation philosophique, il s'était efforcé de s'assimiler ces éléments nouveaux, de les faire entrer dans le tissu normal de sa pensée. Cependant l'idéalisme philosophique n'offrait encore qu'un symbolisme schématique, abstrait, pauvre en émotion poétique et mystique. Le besoin d'une représentation plus concrète, plus vivante, et, en ce sens, plus

(1) N. S. II. 1. p. 232, p. 243 et 244.

vraiment poétique, se fit bientôt sentir. Le jeune poète choisira-t-il, à l'exemple de ses maîtres classiques, l'Olympe païen pour allégoriser sa pensée, pour populariser poétiquement les mystères de la Nuit ? Evidemment non. La mythologie grecque, —d'après la tradition du 18me siècle — est une mythologie de lumière, de joie ; elle symbolise une conception optimiste et sereine de la vie. Telle du moins elle apparaissait dans les « Dieux de la Grèce » de Schiller, que Novalis avait lus avec enthousiasme et qui ont inspiré, jusque dans les détails, le tableau poétique qui ouvre le cinquième hymne à la Nuit. « Par delà les montagnes empourprées du Levant, dans l'abîme sacré de la mer, habitait le Soleil, foyer de toute vie et de toute lumière ...La profondeur ténébreuse et azurée de la mer était le sein d'une déesse. Des groupes divins habitaient, inaltérablement joyeux, dans les grottes de cristal. Fleuves, arbres et animaux avaient une pensée humaine. Plus doux était le parfum du vin qu'apportait aux mortels un dieu florissant de jeunesse ; les gerbes touffues et dorées du blé étaient les présents d'une divinité, les ivresses de l'amour se changeaient en un hommage sacré, rendu à la divine beauté. Ainsi la vie s'écoulait pour les dieux et les mortels comme une fête ininterrompue. »

Mais voici qu'une ombre vient jeter l'épouvante parmi les convives joyeux. « Dans ces temps », avait dit Schiller, « un hideux squelette ne se présentait pas au chevet du mourant. » Tout au contraire cette vision angoissante de la mort, le poète romantique l'évoque et la prolonge. Il semble ici s'être inspiré de Young, dont il avait, dit-il, « feuilleté » les Nuits, et à qui, en dehors de ce développement, il n'a peut-être emprunté que le titre de ses chants. (1) Dans la septième Nuit, Young raconte l'irruption soudaine de la Mort dans une salle d'orgie. « Quand la débauche ferme la porte à la raison et que la folle joie usurpe la place

(1) Cela même pourrait être contesté. Il se pourrait que l'invocation mystique à la Nuit dans Roméo et Juliette, — œuvre que Novalis, on se le rappelle, lisait avec ferveur — lui eût inspiré même le titre de ses hymnes. Quant à Young, il n'est mentionné qu'une fois.

du bon sens, alors la mort, à la tête du banquet ou du bal, conduit la danse, roule les dés et remplit de rasades la coupe nocturne... Soudain elle laisse tomber son masque, fronce le sourcil : les malheureux frappés de terreur reculent, se renversent et expirent dans le désespoir. » Cette courte citation suffit pour indiquer le ton de l'ouvrage entier : le prédicateur-poète anglais met la poésie au service de quelques lieux communs moraux. Novalis reprend cette évocation tragique de la Mort au milieu d'un banquet, mais en lui prêtant une signification toute nouvelle. — C'est une destinée inexorable, un « empire » inexploré et cependant effroyablement réel et proche, qui se découvre tout-à-coup devant la conscience humaine et cette révélation vient clore, pour elle, l'âge d'or de son enfance ingénue et insoucieuse. En vain les convives essaient de faire reculer ou de fléchir le fantôme inexorable ; en vain la Sagesse antique s'efforce d'interpréter humainement l'insondable mystère : « La sagesse des dieux ignorait le remède qui pût porter quelque douceur et quelque consolation aux cœurs angoissés. Et le convive s'avançait par un sentier mystérieux : ni prières ni offrandes n'apaisaient sa fureur. C'était la Mort : elle fit cesser la joie du festin, y mêlant l'angoisse, la douleur et les larmes. » Par une géniale audace, l'art essaya d'arracher au spectre son masque terrifiant, il s'efforça de l'humaniser, en lui prêtant une figure presque douce. « Un pâle adolescent éteint le flambeau et s'endort. Paisible est la mort, comme un frisson qui s'échappe d'une harpe. » (2) Mais c'était là encore un symbole obscur, impénétrable : « l'éternelle Nuit restait une énigme indéchiffrable, l'image austère d'un empire lointain. »

Avec la joie de vivre innocente et insouciante, avec l'âge d'or de l'enfance humaine c'en fut fait aussi de l'antique mythologie. Les Olympiens disparurent, incapables de dé-

(1) Les Nuits d'Young. Traduction Letourneur. Paris. 1770. I. p. 197-198.
(2) On reconnaît ici une réminiscence de la dissertation de Lessing « sur la manière dont les anciens ont représenté la mort ».

voiler au cœur humain l'énigme redoutable de la mort. Cette révélation fut l'œuvre du christianisme. Car en cela réside son essence : il est une religion de la Nuit et de la Mort. Ainsi doit s'interpréter symboliquement le grand drame humain de la vie du Christ. Le Christ, pour le poète romantique, c'est l'idéaliste mystique. Il a percé à jour le caractère illusoire de la vie terrestre et, par une immolation volontaire, par un suicide philosophique complet, il a manifesté à la terre la puissance qui triomphe à la fois des attaches de la vie et des épouvantes de la mort. Par lui l'antique conception naïve de la vie a été abolie. Il a ôté à la mort son aiguillon douloureux, la rendant tout au contraire attrayante et désirable ; il a rendu familier au cœur de l'homme « l'ostracisme métaphysique », — l'acte par lequel celui-ci place en dehors du monde actuel, en dehors du temps et de l'espace, de tout ce qui est corruptible et éphémère, son essence véritable, ses affections les plus profondes. Le Christ a frayé la voie par où s'acheminent désormais les générations gémissantes, poussées par une irrésistible nostalgie vers la Maison paternelle. Telle est la conclusion du dernier hymne à la Nuit :

« Célébrons la Nuit éternelle, célébrons le sommeil sans réveil. Chaud a été pour nous le travail de la journée ; notre âme altérée a langui dans un long chagrin. La terre étrangère n'a plus d'attraits pour nous, nous voulons rentrer à la maison paternelle... Quel obstacle arrête notre retour? Les bien-aimés reposent depuis longtemps ; à leur tombe s'est brisée la course de notre vie ; nous voici désespérés, pleins d'alarmes. Nous n'avons plus rien à attendre ; le cœur est rassasié, le monde est vide... Descendons vers la douce épousée, vers Jésus le Bien-Aimé ! Courage ! Voici venir le crépuscule pour ceux qui aiment et pleurent. Un rêve brise nos liens et nous porte dans le sein de notre Père. »

## PESSIMISME ET IRONIE

Le nom de Schopenhauer s'est plusieurs fois présenté à nous, à la lecture des Hymnes à la Nuit et du Journal intime. En effet les termes de comparaison abondent. Telle page du grand métaphysicien pessimiste pourrait servir de commentaire au Journal du poète romantique. C'est, chez l'un et chez l'autre, la même conception d'un « suicide philosophique », par lequel l'homme dégage son essence métaphysique des liens de l'univers matériel et de la vie naturelle. « Lorsque par une grande et irrévocable décision du destin », lisons-nous dans *Le Monde comme Volonté et Représentation*, « la volonté a été en une certaine mesure brisée, alors l'homme cesse presque entièrement de vouloir et son caractère revêt une tristesse calme, une noblesse résignée. Lorsqu'enfin le chagrin n'a plus d'objet précis, mais se répand sur la vie entière : alors celle-ci prend l'aspect d'un recueillement intérieur, d'une rentrée en soi-même, d'une disparition progressive de la volonté, dont même la forme matérielle et visible, — le corps, — se trouve secrètement mais profondément minée. En même temps l'homme éprouve un certain affranchissement de ses liens, le doux pressentiment de la mort qui s'annonce comme une dissolution à la fois du corps et de la volonté. C'est ce qui fait que la tristesse s'accompagne d'une joie secrète et c'est à celle-ci que le plus mélancolique des peuples a donné, je crois, le nom de « *the joy of grief.* » (1)

Mais, en dépit de ces similitudes, il y a une différence profonde entre le pessimisme moral de Schopenhauer et le mysticisme esthétique de Novalis. Ce qui frappe chez ce dernier c'est tout au contraire son optimisme foncier, invincible, dans le deuil et dans la maladie. Cet optimisme, si on y regarde de près, est, il est vrai, d'une essence très particulière : on pourrait l'appeler l'inconscience de la souffrance et de la

(1) Schopenhauers sæmmtliche Werke. Edit. Reclam. Tome I p. 508.

mort. La douleur ne mord pas sur cet esprit, elle ne peut pas se fixer sur lui. Parfois il l'appelle, il voudrait l'étreindre, la retenir, l'analyser : elle lui échappe toujours. C'est une synthèse affective qui ne parvient pas à se constituer franchement, à l'état pur et isolé, aussi peu dans sa sensibilité morale que dans sa sensibilité physique. Tout réveille une résonance voluptueuse dans son âme, — même la maladie, la tristesse ou l'image de la mort. Cete dernière non seulement n'a rien de redoutable, de farouche à ses yeux, mais au contraire elle cache un aiguillon de secrète volupté. La mort, dira-t-il, « romantise » la vie, elle lui donne un arrière-goût sans lequel l'existence manquerait de saveur. « La vie est le commencement de la mort. *La vie est en vue de la mort*. La mort est l'accomplissement et en même temps un commencement... Il faut abolir la distinction entre la vie et la mort, annihiler la mort... La mort est une victoire sur nous-mêmes, qui, comme toute victoire, nous procure une existence nouvelle et plus légère... Même *l'inoculation de la mort* trouvera sa place dans la thérapeutique générale de l'avenir. » (1)

Ce n'est donc pas une idée de destruction, de néant, mais au contraire un rêve de vie exaltée, d'extase et de volupté orgiaque que suscite chez Novalis la pensée de la mort. Il ne faut pas lire dans son Journal intime ou dans ses Hymnes à la Nuit une variante de Werther, il ne faut pas voir dans son suicide philosophique quelque chose d'analogue à ce qu'on appelle en France, depuis Chateaubriand, le « mal de René ». Nous ne sommes pas en présence d'une âme déchirée, en rupture de ban avec la société et le monde, qui se raidit contre sa destinée dans une attitude hautaine, misanthropique, déclamatoire. « Je veux mourir joyeux comme un jeune poète », avait-il écrit, « ma mort doit être le témoignage de ma foi à ce qu'il y a de plus haut, — non une fuite ni un échappatoire. » Ainsi sa foi optimiste en l'i-

(1) Voir : N. S. II, p. 4, p. 73, p. 211, et p. 330 : « La mort est le principe qui romantise la vie... Par la mort la vie prend plus de relief » etc

déal n'a pas été ébranlée un seul instant ; à l'heure même où il médite sa mort, il sent au-dedans de lui une joie de vivre fiévreuse, insatiable, une puissance d'illusion que rien n'a entamée. Dans le deuil qui le frappe il lit aussitôt une « céleste conjoncture, — une étape miraculeusement nécessaire », un évènement providentiel et opportun. Au cours du premier entretien qu'il avait eu à Leipzig avec son compagnon d'université, Frédéric Schlegel, il avait déjà soutenu avec passion son paradoxe favori : — que le mal n'existe pas, que c'est là une pure illusion et qu'il ne tiendrait qu'à nous de nous trouver dès à présent en plein âge d'or. « Le fond de tout mon être », écrivait-il quelques années plus tard, « c'est le sentiment profond qui m'attache à la vie, la foi et la confiance en tout ce qui est en moi et autour de moi. » (1) Et c'est encore cet inaltérable optimisme qui inspire une de ses dernières notes, écrites d'une main fiévreuse, à l'heure où se précipitaient les symptômes les plus alarmants, où déjà il était marqué du signe de la mort prochaine. « Si je dois tomber malade à présent, je peux utiliser ces heures d'abord pour quelques études scientifiques et techniques, et particulièrement aussi pour l'éducation de mon caractère et de ma foi religieuse, pour la discipline ascétique, morale, religieuse de ma vie... » Il se trace tout un long programme d'occupations. « Mon idée favorite d'une destination terrestre, entièrement bienfaisante pour moi ».

Sans doute cet optimisme plongeait, par ses racines, dans les activités biologiques du poète. Il semble que celui-ci ait contracté, dès sa première enfance, comme une assuétude anormale à la maladie ou, selon sa propre expression, qu'il ait expérimenté sur lui-même « l'inoculation de la mort ». Un autre trait essentiel de sa sensibilité morale, avons-nous vu, c'est cette frénésie idéaliste de la passion, qui brûle son objet dans les flammes mêmes du désir, et qui cherche dans cette immolation, dans cet holocauste mystique la plus ardente des voluptés. De là le caractère « illusoire » que re-

(1) Raich. op. cit. p. 3.

vêtent pour un pareil esprit toutes les satisfactions de l'instinct, de là aussi le caractère illusoire de l'intérêt qu'il prend aux choses, aux événements, à la réalité. « Celui qui considère la vie autrement que comme une illusion qui se détruit, est encore lui-même emprisonné dans cette illusion... Précisément *cette auto-suppression de l'instinct, de l'illusion, du problème illusoire, qui se consument dans leurs propres flammes*, c'est là l'élément de volupté, qui est au fond de toute satisfaction de l'instinct. Qu'est-ce autre chose que la vie ? Le désespoir même, la crainte de la mort, sont les plus attrayantes parmi ces illusions. » (1)

Telle est aussi la conclusion d'un petit dialogue philosophique sur la brièveté de la vie. « A quel but tendent tous nos efforts ? A transformer en plaisir le déplaisir, et à convertir du même coup le temps en éternité, *par un détachement et par une exaltation de tout notre être spirituel, en prenant toujours davantage conscience de l'illusion comme telle*. Oui, mon ami, nous voici arrivés jusqu'aux colonnes d'Hercule et nous pouvons nous embrasser avec la certitude joyeuse *qu'il est en notre pouvoir de considérer la vie comme une illusion belle et géniale, comme un spectacle grandiose*... Puisse donc cette intuition de la vie, comprise comme une illusion passagère, comme un spectacle dramatique, devenir pour nous une seconde nature. Avec quelle rapidité s'écouleront alors les heures sombres et quel attrait nous trouverons à la brièveté même de ce qui passe. » (2)

Ainsi nous voyons se préciser peu à peu chez Novalis le type de l'ironiste romantique. C'est l'homme qui sait se déprendre de la vie, se placer « en dehors », pour en jouir comme d'une illusion intéressante et géniale, en prenant toujours plus conscience de « l'illusion comme telle ». Chez Schopenhauer la conscience de l'illusion aboutit à une discipline ascétique du caractère, parce qu'il fait de la volonté et d'une conversion morale de la volonté le pivot de sa doctrine. Sa

(1) N. S. II. 1. p. 110 et p. 109.
(2) N. S. I. p. 257.

philosophie revêt ainsi un aspect essentiellement « éthique ». Pour le poète romantique au contraire l'essentiel dans l'homme c'est l'activité imaginative. Le suicide philosophique aboutit donc simplement à une attitude esthétique en face, ou plus exactement « en dehors » de la vie, et c'est cette attitude que les esthéticiens romantiques, comme Frédéric Schlegel et Solger, ont voulu définir sous le nom d'*Ironie*. Peut-être chez Novalis en trouverons-nous la réalisation la plus parfaite, parce qu'ici elle n'apparaît pas dans une formule, dans une attitude, dans une doctrine particulières, mais se trouve répandue sur l'ensemble de sa vie et de sa pensée, comme la substance cachée de son génie.

L'Ironie romantique, issue, comme le pessimisme, de l'idéalisme philosophique, est donc l'intuition d'une contradiction initiale de l'Etre, le sentiment de l'universelle illusion. La vie, le monde, c'est-à-dire le réel, le fini ne sont qu'illusion et néant, si nous les prenons « au sérieux », si nous croyons y voir l'Etre lui-même. « Quiconque est encore emprisonné dans l'inextricabe chaos des réalités particulières », écrit l'esthéticien Solger, « quiconque, avec la gravité de l'esclave, attache son esprit à l'objet borné de son activité et de son désir, celui-là ne produira jamais rien de vivant ni de fécond. Dans toute aspiration plus noble il y a je ne sais quoi de plus indépendant, une pensée plus altière, par où l'homme s'élève pour contempler de haut, avec un calme sourire, le but prochain de son effort. Ce sentiment d'universalité, cette origine plus haute ennoblit toute activité particulière, — par là seulement nous devenons aptes à représenter les Idées elles-mêmes dans la réalité et dans nos propres actes. Je dirai même que nous ne sommes dignes de tendre à un but précis que si nous sommes capables sans cesse d'en détacher notre pensée, pour nous réfugier dans une sphère plus élevée. » (1) Mais ce n'est là encore qu'un des aspects de

(1) Solger. Philosophische Gespräche. p. 55-56.

l'Ironie romantique, un des termes de la contradiction initiale. A son tour l'Idéal devient un danger lorsqu'il se présente comme un Absolu négatif, comme un enthousiasme destructeur, lorsqu'il est pris trop « au sérieux », comme une *autre* réalité qui doit annihiler la réalité actuelle et se substituer à elle. Sans doute il faut qu'il s'empare de l'âme, mais pour l'exalter, non pour l'annihiler, — pour l'embraser, sans la consumer. Pour le mystique le monde est néant : mais, répond l'artiste romantique, sans ce néant l'Idéal à son tour n'arriverait jamais à se manifester.

Il faut donc, pour que l'Idéal se révèle, qu'il entre dans les formes mêmes du néant : telle est la formule la plus succincte de l'Ironie artistique, positive et productrice, telle que la définissait Solger ; — c'est l'intuition fondamentale, d'où s'est développée toute la spéculation de cette génération philosophique. « Il faut que nous reconnaissions que l'artiste ne prend pas son œuvre « au sérieux » — écrivait Solger, — « si nous prenons cette expression dans son sens habituel, où elle indique la direction de la pensée vers un but déterminé. Si graves que soient les évènements, envisagés au point de vue de la vie ordinaire, il faut pourtant que nous sentions que l'artiste ne les a pas pris au sérieux, parce que sa production ne doit pas être ramenée à des intentions particulières, comparables entre elles, mais uniquement à l'Idée prise en elle-même. C'est ce qui fait la sérénité de l'artiste, son indifférence à l'endroit des évènements individuels les plus graves et même les plus horribles, sentiment qui se communique ensuite au spectateur et qui se traduit par un maximum de calme et de sérénité. La consolation de l'art repose sur l'intuition que tout ce qu'il y a de grand, de sublime, de redoutable dans la réalité n'est rien en comparaison de l'Idée. En ce sens il faut que l'artiste soit au-dessus de son œuvre et qu'il aperçoive celle-ci, — dans la mesure où elle est entrée dans la réalité, — bien au-dessous de lui. Ce point de vue supérieur se manifeste particulièrement en ce que l'artiste, pleinement conscient du néant de sa

création, l'achève cependant avec le plus grand amour, — je dirai même qu'il l'achève avec tant d'amour, précisément parce qu'il s'apprête à l'immoler tout entière à l'Idée... L'Ironie n'est pas une disposition isolée, fortuite de l'artiste, mais le germe vital le plus interne de l'art lui-même. » (1)

Telle est aussi la forme supérieure et poétique que revêtit dans l'esprit de Novalis le suicide philosophique. Volontiers le mystique se serait détourné complètement vers « la sainte, la mystérieuse, l'inexprimable Nuit », — mais c'était là un idéal irreprésentable, un Absolu négatif, où l'artiste, mieux informé, devait ne reconnaître qu'une démence passagère, une fausse « transcendance ». Et cependant l'idéaliste ne pouvait renoncer au rêve passionné, qui avait emporté son imagination comme sur des ailes de feu dans un monde surnaturel. Comment concilier ces deux aspirations contraires qui se partageaient son cœur ? Comment se prêter à la vie, à la joie, à tout ce « néant » terrestre, sans pourtant s'y replonger, sans déroger à la « vocation » plus haute ? A cette question il chercha une réponse dans la philosophie idéaliste nouvelle. En l'invitant à voir dans le monde une simple Apparence, à traiter la vie comme un rêve, comme une illusion géniale, celle-ci lui permettait, sans sacrifice ni dérogation, de s'attarder dans cette illusion, elle le pressait même d'en prendre pleinement conscience, car « ne sommes-nous pas près de nous éveiller lorsque nous rêvons que nous rêvons » ? Que l'homme s'efforce, par une discipline raisonnée, de rendre permanent cet état de croyance, et il verra s'écouler la vie avec la légèreté du rêve.

(1) Solger. op. cit. p. 244-245.

## CHAPITRE IV

# L'INTUITIONNISME

### FICHTE ET LE ROMANTISME

Aux origines du romantisme allemand on trouve la philosophie de Fichte. Quelle affinité entre cette génération inquiète et le professeur d'Iéna, au profil énergique, au verbe autoritaire ? C'est que précisément on cherchait des affirmations énergiques. Fichte inaugurait en philosophie une nouvelle méthode, — la méthode « affirmative » et géniale. Il y avait en lui du chef de secte, du prédicateur et du tribun. Il se croyait appelé à annoncer, par une révolution purement spéculative, une interprétation nouvelle de la Nature, de la Science et de l'Histoire, une véritable religion de l'avenir, — la religion de l'Esprit. Dans sa pensée première l'idéalisme était moins une doctrine philosophique qu'un principe intérieur de foi et d'activité, une révélation morale, qui, manifestée d'abord à l'intérieur d'un cercle étroit de disciples, d'adeptes ou d'initiés, — dans une sorte d' « *ecclesia pressa* », — devait se répandre ensuite dans le monde entier, pour régénérer l'humanité. Ce fut là une conception, verrons-nous, que le premier romantisme s'est complètement assimilée.

Ce qui devait séduire en outre les romantiques dans l'idéalisme intégral de Fichte, c'était la hardiesse spéculative de sa méthode, qui mettait dès l'abord l'homme en présence du mystère de sa propre conscience et l'invitait à développer

de lui-même, par une intuition géniale, et à affirmer résolument les certitudes les plus immédiates et les plus essentielles. « Le phénomène le plus merveilleux, d'une éternelle actualité, » ainsi Novalis commentait le point de départ de l'idéalisme nouveau, « c'est notre propre existence. L'homme est à lui-même le plus grand des mystères. La solution de ce problème infini, dans le monde de l'activité, constitue l'histoire universelle. L'histoire de la philosophie ou de la science en général, l'histoire de la littérature comprise comme une substance, renferment des essais de solution idéale de ce problème idéal, — de cette Idée qui se pense. — Ce stimulant ne saurait perdre son attrait sans que nous-mêmes nous ne cessions d'exister, en fait aussi bien qu'en idée. » (1)

La première « affirmation » positive que Fichte apportait aux romantiques, ou tout au moins qu'ils crurent y découvrir, c'est qu'il y a dans l'homme un démiurge. Cette exaltation du moi, cette conception non seulement anthropocentrique, mais « égo-centrique » de l'univers était à leurs yeux la conséquence forcée de la méthode intuitionniste qu'il avait inaugurée en philosophie. Sur tous les tons Novalis célèbre cette « révolution » prodigieuse, dont les suites, dit-il, seront incalculables pour l'histoire de l'humanité. Fichte a été « le Copernic » ou « le Newton » de la philosophie. Ce n'est plus désormais le moi qui gravite autour du monde, mais le monde qui gravite autour du moi ou plus exactement, le moi possède le pouvoir merveilleux de s'élever à tout instant au-dessus du monde dans une sphère surnaturelle, où ne peut l'atteindre aucune puissance étrangère, où il se possède et se contemple lui-même avec tous les attributs de la divinité créatrice. « Nous cherchons un plan au monde : le plan c'est nous-mêmes. » Que sommes-nous? « Des points personnifiés, des points tout-puissants. » (2) Schelling, le continuateur philosophique de Fichte, tenait à

(1) N. S. II, 1 p. 66-67.
(2) N. S. II, 1. p. 299.

peu près le même langage. « En tant que je suis libre (et je le suis, *tandis que je m'élève au-dessus de l'enchaînement des choses* et que je me demande, comment cet enchaînement lui-même a été possible) je ne suis en aucune façon une chose, un objet. Je vis dans un monde qui m'appartient tout à fait en propre, je suis un être qui n'existe pas pour d'autres êtres, mais qui existe pour lui-même. En moi il ne peut y avoir qu'activité, de moi ne peuvent émaner que des efficiences, il ne peut y avoir en moi aucune passivité, car qui dit passivité, dit action et réaction, et ce rapport ne se rencontre que dans l'enchaînement des choses, *au-dessus duquel je me suis précisément élevé moi-même.* » (1)

Ainsi l'exaltation du moi servait de point de départ au nouvel intuitionnisme philosophique, qui reçut de ses auteurs l'appellation imposante d'idéalisme transcendantal. Cette attitude s'accompagnait généralement d'un profond mépris des vérités de sens commun, accessibles à tout le monde. Les jeunes adeptes romantiques, — tels que Schelling et Frédéric Schlegel — forçant la pensée de leur maître Fichte, affectaient en philosophie un ton de supériorité tranchante, qui leur paraissait tout à fait génial. Ils inaugurèrent ainsi une nouvelle manière, — la philosophie « ex tripode », oraculaire et mystique. « Cependant cette question (de la possibilité du monde extérieur) », écrivait Schelling, « s'est répandue parmi des gens profondément incapables de se la poser à eux-mêmes. En passant par leur bouche elle a pris un tout autre sens, ou plutôt elle a perdu toute signification. *Eux*, ils sont des êtres qui ne savent de rien au monde que des lois de cause à effet, dont ils subissent la pression et la poussée. *Moi*, quand je pose cette question, je me suis élevé au-dessus de ces lois. *Eux* sont emprisonnés dans le mécanisme de leurs pensées et de leurs représentations : *moi* j'ai brisé ce mécanisme. Comment me comprendraient-ils ? » (2)

(1) Schelling's sæmmtliche Werke. Stuttgart et Augsburg. 1857 Band II, p. 17.

(2) Ibid. p. 18.

Le vieux maître de Kœnigsberg, l'auteur de la Critique de la Raison pure, se sentait quelque peu dépaysé devant ces procédés de discussion nouveaux et surtout devant ce « ton tout-à-fait distingué » *(der vornehme Ton)*, qui commençait à s'accréditer dans la philosophie. Il en manifesta même quelque dépit. « Kant n'est pas à la hauteur », écrivait Novalis à ses correspondants romantiques.

Cette toute-puissance du moi est un fait d'expérience intime. N'est-elle pas contredite par l'expérience externe? Ici la philosophie romantique du démiurge prenait un caractère tout particulièrement « affirmatif ». La conception d'une réalité extérieure et indépendante est une illusion funeste, à laquelle il faut de parti-pris refuser toute créance. « La croyance à la réalité des éléments est la plus dangereuse des chimères », disait Novalis. Le monde extérieur n'a de réalité que celle que lui communique notre pensée, par un acte de détermination spontané. Cet acte échappe, il est vrai, à la conscience commune, incapable de réflexion profonde sur elle-même, comme fascinée par le mirage extérieur qu'elle-même a inconsciemment provoqué ; mais il n'échappe pas au regard plus pénétrant et tourné vers le dedans du philosophe idéaliste. Pourquoi donc le démiurge humain, — concluaient les romantiques, — se mettrait-il à la longue et pénible école de l'expérience? Que lui apprendrait-elle dont il n'ait déjà l'intuition et qu'il ne puisse produire comme du dedans? A vrai dire le génie dicte ses lois au monde. Si, par impossible, le génie et l'expérience n'étaient pas d'accord, tant pis pour l'expérience! « Ce qu'il y a de meilleur dans le système du médecin Brown », observait Novalis, « c'est l'assurance étonnante avec laquelle il donne son système comme universellement valable. *Il faut que les choses se passent ainsi, l'expérience et la nature diront ce qu'elles voudront.* En cela réside l'essentiel de tout système, sa vraie force probante... Plus est grand le mage, plus est arbitraire son procédé, sa formule, son instrument. Chacun fait des miracles à sa manière ». Et il ajoutait : « Fichte en a

usé tout comme Brown, mais d'une façon plus générale encore, plus absolue. » (1) Prenons donc exemple sur les mathématiciens : ils pratiquent la vraie méthode. Les propositions qu'ils énoncent sont vraies, en dehors de toute preuve expérimentale et de toute application pratique. La certitude théorique et toute idéale qu'ils élaborent s'impose dans l'ordre des faits, dans le monde des réalités externes, impérieusement, intégralement. Les mathématiques sont la preuve irréfragable de la docilité de la nature aux décrets de notre esprit, elles apportent la réalisation magique, la vérification tangible de l'intuitionnisme philosophique. « La vraie mathématique est l'élément propre du mage... Le mathématicien sait tout. Il pourrait tout, alors même qu'il ne saurait pas tout... Quiconque n'ouvre pas avec recueillement un livre de mathématiques et ne le lit pas comme il lirait la parole de Dieu, ne le comprend pas... La vie des dieux est mathématique. » (2)

Cette exaltation paradoxale et mystique des mathématiques, — où s'exprimait d'une manière indirecte un grand mépris des sciences d'observation, — servait surtout de préambule et de pièce justificative à une apologie encore plus dithyrambique de l'imagination poétique. Ici de nouveau Fichte semblait avoir frayé la voie par sa théorie de l'imagination productrice. Quelle est la faculté merveilleuse par laquelle le démiurge « *produit* » à la fois son propre corps et la réalité extérieure, c'est-à-dire tout le spectacle de sa vie consciente? L'imagination, répondait Fichte, — la poésie, interpréteront les romantiques. L'imagination n'est pas, comme certains le prétendent, un simple pouvoir de « reproduction », une remémoration plus ou moins fidèle des empreintes fournies par les sens. Elle est essentiellement et primitivement une faculté active et créatrice, une production spontanée d'images. Car c'est là une conséquence inéluctable du paradoxe idéaliste : non seulement les objets

(1) N. S. II, 1. p. 306.

(2) Voir N. S. II, 1, p. 222. un long dithyrambe en l'honneur des mathématiques.

extérieurs, mais le corps lui-même et les sens qui les perçoivent sont le produit d'une imagination qui les « rêve » sans cesse et les « présente » à l'esprit. « Rien ne peut entrer dans l'intellect » disait Fichte, « si ce n'est par le moyen de l'imagination... C'est ce pouvoir presque universellement méconnu qui fait la synthèse des oppositions continuelles ; elle intervient parmi les activités antagonistes qui autrement se suspendraient l'une l'autre, et les conserve simultanément ; — c'est elle qui rend possible la vie et la conscience, comprise comme une série continue... Elle est le pouvoir merveilleux, sans lequel rien ne saurait s'expliquer dans l'esprit humain et sur lequel pourrait bien reposer tout le mécanisme de l'esprit humain. » (1)

« Rien n'existe qui ne soit un produit de l'imagination », avait affirmé Fichte ; « tout ce que produit l'imagination existe par cela même réellement », ainsi les romantiques retournèrent cette première proposition. C'est à effacer toutes les limites entre les objets réputés purement « imaginaires » et les objets réels, en d'autres termes, entre le rêve et la réalité commune, que tendit aussi bien leur art que leur philosophie. On a déjà vu dans la psychologie de Novalis les symptômes d'une pareille confusion. Il crut trouver dans l'idéalisme de Fichte une justification spéculative de ses habitudes intellectuelles et morales. La toute-puissance illimitée et productive de l'imagination est le dogme fondamental de son esthétique et de sa morale. « L'imagination est le sens merveilleux qui peut suppléer les autres sens et qui déjà se trouve pour une si grande part en notre pouvoir. » (2) Dans un de ses fragments les plus paradoxaux il suppose qu'un homme, dépourvu de tout organe sensoriel, pourrait par un effort prolongé d'imagination évoquer du dedans un monde aussi riche, aussi varié, aussi intéressant que celui de la perception normale ; bien plus, s'il était doué d'une

(1) Voir Fichte's sæmmtliche Werke. — Berlin, 1845. Tome I, p. 326, p 204-205, p. 208 etc

(2) N. S. I, p. 356

réelle génialité philosophique, il rêverait un monde pareil à celui que nous percevons! Par l'imagination, conclut-il, il nous est possible d'agir sur nos organes intimes, peut-être même de restaurer les membres perdus, de faire naître en nous des sens nouveaux, des modes de perception inconnus.

D'où vient cependant cette distinction qu'établit le sens commun entre les objets « réels » et les « imaginaires »? La différence entre ces deux classes d'objets, selon les romantiques, réside uniquement dans le sentiment subjectif de *croyance* qu'ils font naître en nous. S'il étaient complètement « crus », les objets imaginaires seraient aussi réels que les autres. «Toute réalité du moi aussi bien que du non-moi ne repose que sur la croyance » (1) écrivait Fichte, et il reconnaissait dans ses lettres à Jacobi que sa philosophie reposait en dernière analyse sur la foi. A vrai dire il importe surtout de distinguer entre l'imagination « commune », c'est-à-dire reproductrice, et l'imagination « géniale » qui seule est réellement productrice. La première n'étant qu'une remémoration se trouve nécessairement liée à l'existence d'objets extérieurs et le sens commun a raison de la contrôler sévèrement ; mais la seconde ne saurait être soumise à la même servitude, puisqu'elle produit elle-même son objet et que celui-ci n'existe que dans cette évocation. Il y a là un mode très particulier d'existence, qu'il ne faudrait pas confondre cependant avec l'existence toute illusoire des objets simplement remémorés. L'imagination poétique (*Phantasie*) » observe l'esthéticien romantique Solger « nous fournit des objets *vrais*, quoique vrais d'une autre façon que les objets des sens ». Elle est une manifestation dans l'homme de la puissance créatrice et divine, et nous devons, selon le même auteur, «-la tenir pour non moins *réelle et vraie*, mais dans un sens plus élevé encore, que l'existence des objets en dehors de nous. » (2)

(1) Fichte op. cit. I p. 30.
(2) Solger. Erwin. — I p. 166 et 225.

Ainsi l'imagination productrice, et plus particulièrement l'imagination poétique, nous entr'ouvre une réalité « supérieure », un monde tout nouveau qui est le monde de la foi romantique. La foi, avons-nous vu, est pour Novalis le fait essentiel, primitif de la vie de l'esprit. Prouver une chose c'est donc simplement nous amener à l'imaginer et à la croire, c'est-à-dire provoquer la conviction par un chemin détourné et plus long. « Ce n'est pas le seul savoir qui nous rend heureux, c'est la qualité propre du savoir, sa constitution subjective. Un savoir parfait s'appelle conviction (*Ueberzeugung*) et c'est là ce qui nous rend heureux et calmes... Toute vérité prouvée n'est qu'un pis-aller dans notre état encore imparfait de certitude surnaturelle. » (1) Il s'ensuit que l'imagination poétique répond beaucoup mieux à notre véritable aspiration philosophique que la science. Celle-ci, fille du besoin humain et de la pauvreté, selon le mot de Platon, élabore péniblement un ordre de certitudes bien autrement précaires et imparfaites que les certitudes absolues et surnaturelles où l'imagination permet d'atteindre d'un seul bond. Chez Fichte déjà on pourrait trouver en germe la polémique anti-intellectualiste du romantisme. Il assigne à l'intellect un rang tout à fait subalterne parmi les activités du démiurge. « L'intellect, (*der Verstand*) », dit-il, « est une faculté improductrice, inerte de l'esprit, le simple réceptacle de tout ce qui est et sera déterminé par la Raison, en dépit de toutes les merveilles qu'on a pu conter à ce sujet. » (2) Prolongeant une équivoque, accréditée dans la philosophie allemande par Jacobi et par Kant lui-même, il distingue entre l'« Intellect » (*Verstand*) et la « Raison » (*Vernunft*), et réserve cette dernière appellation à une sorte de faculté métaphysique, supra-sensible et supra-intellectuelle, qui se rapproche beaucoup plus de la « Foi » des mystiques, de la divine « Sagesse » ou de la divine « Sophie » des théosophes que de l'intellect

(1) N. S. II, 1. p. 352 et 317.
(2) Fichte, op. cit. I, p 233.

scientifique. Les romantiques à leur tour criblèrent de sarcasmes ce que Novalis appelait l'« Intellect pétrifiant » et qu'il figurait, dans le « Mærchen » de Henri d'Ofterdingen, sous les traits d'un scribe grotesque et malfaisant. Seuls le cœur et l'imagination, organes essentiels de la foi poétique ont un pouvoir intuitif et créateur : l'intellect n'est bon qu'à enregistrer leurs géniales improvisations.

La philosophie intéressait en somme ces auteurs surtout par son côté subjectif et génial, pour les jouissances qu'elle procurait à l'esprit, — non pour ses applications réelles. De là leur apologie paradoxale de l'individualité géniale, qui se fait à elle-même son propre monde, et surtout du rêve qui est une vie plus personnelle, plus géniale, plus en dehors du « sens commun ». Car ce qui distingue la veille du rêve c'est moins la vivacité et la cohérence des images, (qui même dans le rêve peuvent s'enchaîner suivant une certaine logique) — que le caractère éminemment « social » de notre pensée de jour. L'homme est seul dans le rêve ; les autres ne sont là que pour lui donner la réplique, pour se charger du rôle que leur assigne son imagination délirante. Il est tellement bien le seul acteur véritable dans cette fantasmagorie, qu'il lui arrive de se transformer subitement dans son propre interlocuteur ou de s'adresser à lui-même des questions et des objections sous une figure étrangère. Au contraire pendant la veille les « autres » existent pour eux-mêmes et non plus comme une projection de nos préoccupations personnelles ; les êtres et les objets prennent un aspect plus indifférent à notre moi. De là vient que si la veille sert de texte à nos rêves, ceux-ci ne peuvent inversement, chez l'homme normal, pénétrer dans l'expérience diurne sans être corrigés tôt ou tard par le « sens commun », c'est-à-dire par la réalité environnante et surtout par l'expérience des autres hommes. Et pareillement la vie dans son ensemble ne peut être assimilée à un rêve dans la mesure où elle prend place dans une expérience collective de l'humanité, représentée et résumée par l'histoire et les sciences.

Il n'en est pas de même pour une philosophie intuitionniste, qui s'efforce de trouver dans le seul « sujet », dans les seules données de la conscience individuelle ou du sens intime les critères de la réalité et de la vérité et qui prend son point d'appui dans la pensée géniale du démiurge. « Le monde est un rêve et le rêve est un monde », cette conclusion à laquelle Fichte n'échappait que par une sorte de coup d'état moral, par une série d'affirmations pratiques, les romantiques n'hésitèrent pas à la tirer des prémisses idéalistes de son système. Bien plus, le rêve ne se prête-t-il pas mieux à la jouissance esthétique que toute réalité extérieure et tangible, que toute vérité sociale ou scientifique ? « Tous les événements dans la vie de chaque homme », observe Schopenhauer, « se trouvent engagés dans deux séries entièrement distinctes : d'abord dans la connexité objective et causale du cours de la nature, — et ensuite dans une connexité subjective, qui n'existe que pour l'individu lui-même et qui est aussi subjective que ses rêves. » [1] Cette dernière connexité apparaît seule essentielle à l'idéaliste romantique et tout son effort spéculatif tend à ramener la première série à la seconde. A une pareille assimilation de la vie à un rêve tendra aussi toute l'esthétique et toute la philosophie chez Novalis. « Notre vie n'est pas encore un rêve », disait-il, « mais elle doit toujours plus en devenir un. »

On a souvent observé que les néophytes, s'attachant de préférence à ce qu'il y a de paradoxal, d'excessif dans la pensée de leur maître, en exagèrent encore les imperfections, comme à travers un verre grossissant. Ce fut le service que les premiers romantiques rendirent à leur éducateur philosophique Fichte, et peut-on s'étonner qu'il leur en ait su mauvais gré? L'alliance fut de courte durée. Si, lors de la fameuse accusation d'athéisme portée contre le professeur d'Iéna, les néo-mystiques du romantisme prirent encore fait et cause pour le philosophe persécuté, ce fut surtout en

(1) Schopenhauer. Werke. Edit Reclam. IV p. 281.

haine de l'orthodoxie régnante. Lorsqu'on se rendit plus nettement compte du but où l'on tendait, les positions se modifièrent. Après la « Doctrine de la Science » l'influence de Fichte sur cette génération littéraire fut insignifiante. A mesure qu'en lui le métaphysicien cédait le pas au prédicateur et au tribun, qu'en une série de brochures populaires il essayait de dégager et de vulgariser les conclusions pratiques de sa doctrine, d'en accentuer le caractère social et politique, les divergences s'accentuèrent. Il y eut d'abord une période d'équivoques. On conserva les schèmes abstraits et la terminologie philosophique de la Doctrine de la Science, en y amalgamant tant bien que mal une mythologie et une théosophie puisées à d'autres sources. Puis on eut l'impression que la courte alliance des années précédentes n'avait reposé que sur un malentendu. « L'accord imaginé n'était pas réel » écrivait en 1808 Frédéric Schlegel, dans un article où il rend compte des derniers ouvrages du philosophe, — « cet accord n'existait que dans une intention polémique commune et dans l'usage commun de certaines formules et de certaines méthodes ». Désormais Fichte représentera aux yeux de la « droite » romantique et catholique le type du rationaliste protestant, du tribun révolutionnaire, du « démagogue ». « Il a voulu élever, — écrivait Eichendorff, — le principe du protestantisme dans toute sa rigueur, comme un Moi souverain, au-dessus du monde, sur les cimes sublimes et inhabitables de l'idéalisme. » (1)

Si le malentendu n'apparut que dans la suite, il y avait cependant dès le début des causes secrètes et déjà confusément senties de dissidence. D'abord à cet idéalisme intégral manquait, on l'a vu, une conception positive de la nature. Dès les premières lectures Novalis en éprouve un secret malaise. « Fichte ne peut pas sortir de la Doctrine de la Science, tout au moins il ne le peut pas sans un attentat contre lui-

(1) Eichendorff — Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands 1860. I. p. 10.

même, qui me semble impossible... C'est le plus dangereux des penseurs ; il vous tient fasciné dans un cercle magique. » [1] Qu'était-ce en effet que la nature pour Fichte ? Un « non-moi » inerte, sans vie propre, incapable de progrès, l'ensemble des activités mortes du démiurge, une nécropole. « Celle-ci (la Nature), disait-il, n'est ni vivante comme la raison, ni susceptible d'un progrès indéfini, mais morte, dotée d'une existence inerte, emprisonnée en elle-même. » [2] De là le reproche d' « acosmisme » si souvent adressé à ce spiritualisme intransigeant. Rien n'était plus antipathique à Fichte que le panthéisme. Il invoquait contre lui, (ne pouvant le réfuter théoriquement), comme un postulat irrécusable, l'impératif moral. Sans doute, dans sa propre doctrine, une intuition mystique permettait à l'homme d'affirmer par delà l'opposition entre le moi et le non-moi, par delà le conflit actuel entre l'Esprit et la Nature, l'identité créatrice et primitive du Moi absolu. De cette révélation intime il faisait même le point de départ de tout son intuitionnisme philosophique. Mais ce n'était là qu'un point de départ « idéal ». Toute l'activité « réelle » de l'homme, aussi bien morale qu'intellectuelle, se trouvait au contraire dominée par ce conflit perpétuel, comprise sous cette opposition toujours conciliée et sans cesse renaissante entre l'Esprit et la Nature. Là était le véritable contenu de la vie et de la philosophie. L'identité, à peine entrevue, s'évanouissait de nouveau, comme un mirage, qui reculait sans cesse. Bien plus la conscience morale faisait à l'homme un devoir impérieux de s'opposer énergiquement à la Nature et de lui imposer les lois subjectives de sa propre nature spirituelle.

Aussi le spinozisme apparaissait-il à Fichte comme une école d'immoralité et il le voyait renaître avec déplaisir chez la jeune génération, sous le nom de « *Philosophie de la Nature.* » — « Surtout ne vous laissez pas éblouir », écrivait-il au grand public, « ni leurrer par une philosophie qui s'in-

(1) Raich. op. cit. p. 28
(2) Fichte Ueber das Wesen des Gelehrten. Edition Reclam. p. 78

titule elle-même *philosophie de la Nature* et qui s'imagine surpasser toute philosophie du passé parce qu'elle identifie la Nature à l'Absolu et s'efforce de la diviniser. De tous temps aussi bien les errements spéculatifs que les dépravations morales de l'humanité ont pris leur point d'appui dans la même erreur, c'est qu'on profanait le nom de l'Etre et de l'Existence véritables, en les attribuant à ce qui n'Est ni n'Existe en soi-même, c'est qu'on cherchait la vie et la jouissance de la vie dans ce qui ne renferme en soi que la mort. Ainsi donc cette philosophie, bien loin de marquer un progrès vers la vérité, est un retour vers une des erreurs les plus vieilles et les plus répandues. » (1)

Et puis surtout la philosophie de Fichte était profondément inesthétique. Elle l'était non seulement par sa dialectique, toute d'abstraction, qui systématiquement détournait la pensée du monde des réalités concrètes, en sorte que la Raison était définie « un pouvoir absolu d'abstraction » ; — elle était inesthétique non seulement par l'autoritarisme moral de son auteur, par le désir qu'il avait de convaincre les gens à tout prix, de leur imposer ses croyances comme un acte de foi nécessaire, par la préoccupation sans cesse apparente, sous le ton oratoire et doctrinaire, d'exercer une action sur son temps et de fournir sur Dieu, l'âme, le monde, sur des sujets réellement obscurs ce qu'il appelait « un rapport clair comme le soleil » ; — mais surtout elle paraissait inesthétique par son intention moralisatrice qui n'aboutissait à rien moins qu'à l'annihilation de l'art tel que l'entendaient les romantiques, — à une sorte d'esclavage moral de la poésie. « Le moi, disait Fichte, est activité pure, il n'existe que dans la mesure où il agit ». De quelle activité parlait-il ? Evidemment de l'effort volontaire et moral. Le moi, dans la Doctrine de la Science, progresse toujours ; il n'existe que parce qu'il progresse et en vue d'un nouveau progrès. Il n'a ni le temps de se reposer ni la per-

(1) Ibid. — p. 78 et 79.

mission de jouir ou simplement de contempler d'une manière désintéressée, car se reposer, jouir ou contempler serait pour lui se dégrader, déchoir, s'anéantir. « Notre être véritable et original dans l'Idée divine se manifeste comme un appel incessant au devenir, comme une condamnation de notre être de tous les instants, en tant qu'il est arrêté ». [1] Mystique et géniale par ses racines spéculatives, la philosophie de Fichte se manifeste exclusivement moralisatrice et révolutionnaire sitôt qu'elle entre en contact avec le monde réel. En face du présent comme du passé, de la Nature comme de l'Histoire, elle prend une attitude polémique et négative. Toute existence apparaît comme purement provisoire ; l'homme ne vit qu' « ad intérim ».

Une pareille doctrine ne pouvait être favorable à l'art. Celui-ci en effet procède le plus souvent d'une activité peu réfléchie, qui échappe en partie à l'effort volontaire : premier danger d'immoralité. De plus il tend à provoquer dans l'esprit une attitude contemplative, désintéressée sinon de toute finalité, au moins de toute préoccupation morale, c'est-à-dire de toute finalité « intentionnelle » : autre danger, et bien plus redoutable, celui-ci, d'immoralité. En poussant jusque dans leurs derniers retranchements les principes de la Doctrine de la Science, on en arrivait à condamner l'art pour immoralité d'autant plus flagrante que plus irrésistible s'affirmait sa séduction. Car, s'il ne mettait pas de nouveau l'esprit sous la domination des réalités sensibles, du moins ne désintéressait-il pas celui-ci de sa fin véritable qui est de progresser sans cesse, de renier toute perfection atteinte, toute réalité contemplée, — en le leurrant insidieusement par le spectacle d'une réalité illusoire, d'une perfection chimérique ?

Deux solutions opposées, également extrêmes et excessives, restaient, il est vrai, possibles : ou bien l'art se mettait résolûment au service de la morale, comme un principe

(1) Ueber das Wesen des Gelehrten. op. cit. p. 102.

subalterne sans doute, mais comme un auxiliaire utile cependant, pourvu qu'il s'appliquât à populariser et à vulgariser docilement les solutions morales de l'idéalisme et à faire, selon l'expression de Fichte lui-même « du point de vue transcendantal le point de vue de la vie commune » ; ou bien, tout au contraire, l'art se proclamait, en vertu de la toute-puissance du démiurge humain, la réalité absolue et la moralité parfaite. Ce fut la solution romantique. Au milieu de beaucoup de confusions et de contradictions encore, on la voit poindre et se préciser peu à peu dans les fragments philosophiques de Novalis. Par là il se crut le véritable continuateur de Fichte, l'interprète authentique de l'intuitionnisme philosophique que celui-ci n'avait formulé qu'à l'origine de son système, qu'il semblait oublier ensuite et dont il n'avait pas su ou pas voulu tirer les conséquences véritables. « Il ne serait pas impossible que Fichte fût l'inventeur d'une manière toute nouvelle de penser qui n'a pas encore de nom dans la langue courante. Peut-être l'inventeur lui-même n'est-il pas sur son propre instrument l'exécutant le plus habile et le plus ingénieux, — encore que je n'affirme pas la chose. Mais il est vraisemblable qu'il se rencontrera des hommes qui sauront mieux « fichtiser » que Fichte (*die weit besser fichtisiren werden, als Fichte*) » [1] C'est comme une tentative en ce sens qu'il présentait lui-même ses fragments philosophiques.

## LES FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES DE NOVALIS
## L'ILLUSIONNISME SPÉCULATIF

Novalis avait été initié par Frédéric Schlegel à l'étude de la philosophie de Fichte. [2] Il semble avoir éprouvé d'a-

(1) N. S. II, 1. p. 55-56.

(2) Des rapports plus anciens existaient entre Fichte et la famille Hardenberg. S'il faut en croire la biographie du général Dietrich von Miltitz, pupille du baron von Hardenberg, celui-ci aurait aidé pécuniairement le jeune Fichte pendant qu'il faisait ses études à la « Fürstenschule » de Pforta. Voir Peters, General Dietrich von Miltitz. Meissen. 1863. p. 2.

bord quelque peine à se reconnaître parmi les abstractions de la « Doctrine de la Science ». Ses cahiers philosophiques, récemment exhumés et publiés dans l'édition complète de ses œuvres, offrent surtout un intérêt symptomatique, en nous initiant plus profondément aux habitudes intellectuelles du poète philosophe. On voit s'y dessiner une physionomie de penseur, où se retrouvent, transposés dans l'ordre de la spéculation abstraite, quelques-uns des traits qui ont contribué à fixer sa physionomie morale. C'est d'abord le même défaut d'unité pondérée et réfléchie, qui se manifeste par une mobilité fiévreuse de la pensée, incapable de se fixer sur un objet défini : « Je reste trop à la surface », écrivait-il lui-même, « il me manque une vie calme, intérieure, un noyau, — une activité unifiée et rayonnante. C'est une activité tout en surface, en zigzag, horizontale, instable, sans énergie, pur caprice, hasard pur... Pourquoi faut-il que je fasse tout avec angoisse, que je n'entreprenne rien posément, avec calme et loisir. » Il s'interrompt pour se gourmander. « Du calme ! », lisons-nous, entre deux fragments. « Il faut pouvoir commencer et terminer quand on veut, mais il faut commencer par se procurer une volonté ! » (1) Il mettait sur le compte d'une croissance intellectuelle trop rapide, ce défaut de pondération. « Toute la période de croissance est chez nous maladive, trop hâtive ; c'est une assimilation trop rapide, un accroissement et un développement précipités. » (2)

Ses fragments portent bien la trace de cette « maladie de croissance » philosophique. C'est une course folle à travers toutes les branches de la connaissance et de l'activité humaines : philosophie, art, religion, politique, mathématiques, physique, chimie, médecine, alchimie et Dieu sait quoi encore ! Une réflexion sur l'art et sur la Madone suggère une considération sur l'histoire générale de l'humanité. Puis défilent tour à tour dans le même fragment, la mécanique,

(1) Voir : N. S. II. 1. p. 272, p. 274, p. 290, p. 291 etc.
(2) N. S. II. 2. p. 423

la chimie, la peinture, le paysage, la botanique et la géologie. (1) Il faut voir le programme d'études qu'il se trace à lui-même, *en cas de maladie*. « En cas de maladie, des livres d'édification, des romans, des expériences de chimie, du dessin, de la musique, de la guitare ; copier et prendre des notes, observer la cuisine et la table, visiter des métiers, faire de l'ébénisterie, examiner des collections, faire des observations sur la maladie, des expériences d'acoustique, des descriptions de fossiles, des observations météorologiques, etc. ; — quelques visites, de l'exercice, *du repos*, de la gymnastique et apprendre des langues, *du calme surtout*. » (2) Telle est la diète qu'il entend imposer à son esprit ! Et n'y a-t-il pas quelque paradoxe à faire figurer le « repos » et le « calme » comme des tâches, des « occupations » particulières qu'il faut s'imposer méthodiquement ?

Entraîné dans une course vertigineuse à travers toutes les branches d'activité, l'esprit ne peut approfondir rien ; de là une certaine « frivolité intellectuelle » que Schelling, non sans quelque raison, reprochait à son émule en romantisme. De là aussi le caractère divinatoire et incohérent que revêt sa pensée. Celle-ci procède par brusques poussées, par intuitions fragmentaires. Sa marche normale est la digression ; les meilleures pensées du jeune philosophe, ses mots les plus heureux c'est un coq-à-l'âne qui les lui suggère, qui les lui souffle. A la place de l'induction, qui par une synthèse méthodique s'élève à un concept essentiel, dominateur, on voit se développer chez lui le raisonnement par analogie. L'analogie est une forme rudimentaire de l'induction. Très légitime et même indispensable lorsqu'il s'agit seulemenut d'éveiller et de mettre en jeu les facultés inventives de l'esprit, excellent moyen de découverte, elle a besoin d'être soumise sans cesse à un contrôle plus élevé et ne saurait à elle seule constituer une discipline d'esprit. Elle produit

(1) Voir p. ex. N. S. II, 1 p. 368-369.

(2) N. S. II, 2 585 — Ailleurs il se demande si on ne pourrait pas « abolir graduellement le sommeil ». (II, 1 p. 122)

indifféremment les inventions les plus originales et les rapprochements les plus absurdes. Or les rapprochements absurdes foisonnent dans les fragments de Novalis, — soit qu'il compare la femme à l'oxygène, parce qu'elle produit, en se combinant avec l'homme, la flamme de l'amour, ou qu'il compare encore les soldats, vêtus de rouge, à des oxydes, et les prêtres, vêtus de noir, à du carbone, — ou encore qu'il voie dans le règne végétal et le règne minéral les deux sexes de la nature pour en conclure — (argument inconnu des végétariens contemporains) — que les carnivores sont des « pédérastes » (1). C'est toujours le même procédé, qui consiste à pousser à bout une analogie superficielle. Il définit lui-même naïvement ce que peut avoir d'absurde cette manière d'agir. « Réalisation bizarre d'une allégorie : par exemple l'amour est doux, donc il possède tous les attributs du sucre. » (2)

Ce qui frappe ensuite chez Novalis et ce qui complète son tempérament intellectuel, c'est une prédilection marquée pour les recherches métaphysiques très abstraites et pour les mathématiques transcendantes. L'abstraction revêt chez lui un caractère de lucidité, d'intensité presque hallucinatoire. Les intuitions les plus subtiles, auxquelles le théoricien n'arrive que par un long détour, par une pénible progression dialectique, par un effort persévérant de réflexion méthodique, il les anticipe du premier coup, en se jouant, — il les touche d'un seul geste, comme par un simple réflexe mental. Déjà Carlyle s'émerveillait de cette « puissance dans l'abstraction intense », qui lui permet de poursuivre les idées les plus insaisissables, à travers leurs fuyantes sinuosités, et de pénétrer, avec des yeux de lynx, jusqu'aux extrêmes limites de la pensée. L'abstraction, pour lui, forme un monde aussi réel, aussi tangible en quelque sorte que le monde sensible pour le commun des mortels. Il a ce don extraordinaire de visualisation abstraite qu'on a quelque-

(1) N. S. II, 1. p. 340, p. 253, p. 248 etc.
(2) N S II, 1. p 359

fois remarqué, dans une sphère inférieure, chez certains calculateurs prodiges. Il peut évoquer et embrasser du regard des « séries » énormes et percevoir d'un seul coup d'œil leurs innombrables relations.

Et cependant ces dons restent chez Novalis à peu près improductifs. C'est que l'extraordinaire mobilité et aussi une certaine faiblesse irritable de l'attention l'empêchent de se soumettre à aucune discipline. Les résultats scientifiques ou philosophiques se trouvent anéantis par un épuisement rapide et par l'incapacité de s'astreindre à un travail intensif et méthodique. Il en arrive même à ériger en principe cette incapacité d'aboutir, à prendre pour une réelle supériorité philosophique cette facilité à poser partout des points d'interrogation, à ouvrir sans cesse, dans une parenthèse, des problèmes nouveaux et puis à passer outre, sans même essayer de les résoudre, s'émerveillant le premier des mystères qu'il se forge lui-même à plaisir. Après avoir admiré chez Fichte l'esprit de système absolu, il finit par rejeter de plus en plus tout effort vers l'unité intellectuelle, à définir simplement la philosophie : « une Idée mystique, éminemment active, qui nous pénètre de part en part et sans relâche nous pousse dans tous les sens. » (1)

L'auteur ne se faisait du reste aucune illusion sur la réelle portée de pareilles improvisations. « Une partie de mes fragments », dit-il, « est complètement erronée, une autre partie est sans valeur, encore une autre est « louche » *(schielend)*. Ce qui se trouve entre parenthèses est tout-à-fait problématique et, sous la forme actuelle, inutilisable. » (2) Ailleurs il prévient charitablement ses futurs exégètes : « Celui qui veut prendre à la lettre de pareils fragments est peut-être un homme foncièrement honnête, mais qu'il ne se donne pas pour poète. Faut-il toujours être raisonnable ? » (3) Il y a donc une part de mystification très consciente dans cet intuition-

(1) N. S. II, 1. p. 54.
(2) N. S. II, 1. p. 295.
(3) N. S. II, 1. p. 32.

nisme fragmentaire, qui s'exprime en boutades paradoxales, en formules énigmatiques et oraculaires, qui cherche à éblouir plus encore qu'à éclairer. D'ailleurs le fragment philosophique n'autorise-t-il pas certaines licences? C'est la forme assurément la moins dogmatique de toutes, la forme préférée de ceux qui cherchent, tâtonnent et devinent, qui n'ont pas encore trouvé. « Comme fragment la pensée imparfaite s'exprime après tout de la manière la plus supportable. Cette forme doit donc être recommandée à quiconque n'a pas encore entièrement tiré au clair sa pensée et a cependant déjà quelques aperçus intéressants à présenter. » (1) Et puis le paradoxe, la mystification même ont une certaine utilité biologique. Ce sont des piments intellectuels, qui donnent plus d'attrait à la recherche, une variété raffinée de l'ironie philosophique, qui tient l'esprit en éveil, l'empêche de s'engourdir dans des conceptions routinières, dans une sorte d'automatisme mental. Les pensées les plus triviales et les plus plates gagnent à être relevées par un assaisonnement de mysticisme et inversement les plus chimériques paradoxe, recèlent un grain de vérité, de bon sens et peuvent être utilement assimilés, pourvu qu'ils soient présentés et goûtés « cum grano salis ». — Après avoir défini la méthode, voyons les résultats. —

Qu'est-ce d'abord que la philosophie ? Les idées de Novalis à ce sujet semblent s'être peu à peu modifiées. Ses premiers cahiers philosophiques nous le montrent encore complètement plongé dans les recherches de métaphysique transcendante. Une singulière confusion, à laquelle la philosophie de Kant n'était pas étrangère, tendait à se perpétuer entre la connaissance « abstraite » et la connaissance « métaphysique ». Que devait être en effet la métaphysique pour l'auteur des Prolégomènes, à supposer qu'elle fût un jour réalisable ? Une connaissance toute a priori et abstraite, tirée de concepts « purs », c'est-à-dire libres de tout

(1) N. S. II. 1. p. 295-296.

élément empirique, une sorte de Logique transcendantale qui, à la manière des mathématiques pures, se construirait à elle-même ses définitions, ses postulats, sa nomenclature, sa méthode, et qui s'imposerait à l'expérience avec une rigueur apodictique.

Cette conception devait singulièrement flatter l'imagination du jeune poète. Le goût du symbolisme abstrait est en effet un des traits dominants de l'imagination mystique. On sait à quelles étranges combinaisons les pythagoriciens, les cabalistes employaient les nombres, les mots, les figures géométriques, les lettres de l'alphabet. Le symbole, pour le mystique, n'est pas une création factice de l'intellect, destinée simplement à figurer et à fixer des relations abstraites et très générales : il est doué d'une vie propre ou tout au moins d'une puissance évocatrice, d'une efficacité magique particulière. — De même que les mathématiques communes sont la preuve irrécusable de l'idéalité de l'espace et par suite aussi de l'idéalité du monde sensible qui s'y trouve contenu, de même il doit y avoir une mathématique supérieure, — une sorte de « mathesis » transcendante —, pressentie par les néo-platoniciens, qui nous révèle intuitivement cette fois, non pas les relations externes, mais les qualités intimes des êtres.

En ces termes se pose d'abord pour Novalis le problème. « La philosophie », dit-il, « est la mathématique universelle ou la mathématique supérieure, le principe vivifiant des mathématiques, la mathématique poétique. » (1) Tantôt c'est dans la table des catégories de Kant qu'il espère découvrir des indications sur cette « mystique arithmétique », tantôt il rêve un système entièrement original de « Nombres » philosophiques, qui seraient aux modes « qualificatifs » ce que les nombres et les figures géométriques sont aux modes « quantitatifs ». L'univers se présente à lui comme une vaste équation algébrique. Il s'agit, par une réduction graduelle,

(1) N. S. II, 2, p. 560. Conf. p. 510 et p. 371.

de déterminer les termes inconnus en fonction des termes connus. Mais comment formuler dès à présent ces termes inconnus? Le philosophe inventera un système de notations tout-à-fait arbitraire, tiré uniquement des profondeurs de son esprit, qu'il substituera audacieusement à la réalité empirique, de même que l'algébriste désigne des grandeurs inconnues par des lettres arbitrairement choisies. La philosophie est définie ainsi « l'art d'inventer sans donnée aucune, un art d'invention absolue », ou encore l'art « de mettre l'absolu en logarithmes. »... [1] « Le calcul différentiel me semble être la méthode universelle pour réduire ce qui est irrationnel à ce qui est rationnel, pour l'exprimer en fonction du rationnel, pour le mettre en rapport avec lui, pour le mesurer, le logarithmiser au moyen de notions rationnelles. »

A quelles extravagances peut donner naissance, en philosophie, une pareille conception, les premiers cahiers philosophiques de Novalis nous l'apprennent. L'auteur pense que plus il s'élève dans l'abstrait, plus il fait le vide dans des concepts déjà bien creux par eux-mêmes, plus aussi il est près de toucher à la réalité suprême. D'où viennent ces entités qui s'appellent « *matière idéale* », « *esprit pur* », « *forme idéale* » ? Mystère! Elles surgissent, comme des revenants à la cloche de minuit, ou encore comme des démons et des sorcières se rendant à quelque nuit de Walpurgis philosophique. Voici par exemple un « esprit pur » qui fait obstinément vis-à-vis à la « matière pure ». Est-il donc ce que les philosophes appellent pensée ou conscience? Nullement. La « pensée » forme un personnage nouveau et distinct. « Les mots abstraits » dit quelque part Novalis, « sont les espèces gazeuses parmi les mots ; ils sont l'élément invisible. » [2] Force nous est donc de conjecturer dans ce mystérieux « esprit pur » une espèce gazeuse, de la famille des invisibles. D'autres fois la contradiction,

(1) Comp. N. S. II, p. 482, p. 469-470, p. 473, p. 478, p. 185 etc.
(2) N. S. II, 1, p. 328.

l'absurdité même apparaissent en une formule condensée. L'auteur parlera de « *concepts empiriques à priori* » ! [1] Ou bien il est question d'un « Sujet absolu » ! Ce sujet s'oppose-t-il à un objet absolu ? Mais comment peut-il encore être « absolu » ? Ne s'oppose-t-il à aucun objet ? Pourquoi s'appelle-t-il encore « sujet » ?

La plus fantastique parmi ces évocations philosophiques se déroule assurément dans la quatrième dissertation philosophique, intitulée « Substance et Matière ». Les termes de « substance » et de « forme », et puis ceux de « matière » et d'« esprit », combinés avec les qualificatifs « purs » et « empiriques » ou « idéal » et « réel » se font vis-à-vis, deux par deux, quatre par quatre. Entre ces couples symétriquement disposés toutes sortes d'évolutions s'engagent, à la manière des figures d'un quadrille. Après une sorte de chassé-croisé général les masques se lèvent et nous reconnaissons à notre grande surprise, que ce que nous prenions pour une nombreuse société n'est à vrai dire qu'un seul et même personnage, dont l'image est reflétée à l'infini dans le « palais des illusions » philosophique. « La forme de la forme », apprenons-nous, « c'est la substance ; la substance de la substance, c'est la forme... Le subjectif pur c'est l'objectif; l'objectif pur, c'est le subjectif... La forme de l'être, c'est le non-être : la forme du non-être c'est l'être, etc... » [2] Ce serait peine perdue que de vouloir arrêter au passage ces fantômes insaisissables. A moins de soupçonner dans ces fragments une mystification préméditée, on n'y peut voir qu'un simple divertissement scolastique, un essai poétique de mythologie abstraite.

Cependant, — à défaut de résultats précis, — une pensée s'y dessine déjà confusément, — ou plus exactement une méthode, une dialectique philosophique qui, à elle seule, devait tenir lieu de toutes les découvertes imaginables. La

(1) N. S. II, 2, p. 614. « *Contenu* et *forme* sont des *concepts empiriques à priori* ».

(2) N. S. II, 2, p. 611, p. 612, p. 616 etc.

grande erreur du disciple mathématicien a été de poser le problème, l'équation, en des termes trop arrêtés, en des formules sans vie, en des données « statiques ». Il n'a pas vu qu'ici le problème n'existait pas à l'état de « donnée », en dehors de l'esprit qui le concevait, — mais qu'ici le problème lui-même vivait et pensait, qu'il « se » pensait en quelque sorte lui-même. Ce qu'il s'agit de découvrir c'est donc une mathématique *dynamique* universelle où les Nombres seraient eux-mêmes des pensées actives. Cette mathématique nouvelle Novalis crut la trouver dans Fichte.

C'est la méthode de synthèse universelle, qui repose sur une intuition initiale, qu'elle ne fait que développer à l'infini. Au sein de l'identité primitive, originairement renfermée sur elle-même, surgit une activité de réflexion et d'analyse qui permet à l'*Ego* absolu de « s'apparaître » à lui-même de se phénoménaliser. De l'unité confuse sortent ainsi, par une différenciation interne, toutes les réalités phénoménales. Mais par cet acte de réflexion l'identité primitive s'est divisée contre elle-même, la substance s'est comme émiettée, l'énergie créatrice s'est polarisée en activités antagonistes, en contradictions innombrables. Un principe d'opposition, de discontinuité a été suscité, se manifestant dans la conscience individuelle par l'opposition entre un Moi et un Non-moi. A son tour ce principe d'opposition suscite le besoin d'une synthèse, d'une réduction nouvelle, progressive et infinie, à l'identité et à l'unité. « Thèse, antithèse, synthèse » voilà donc les opérations magiques, les formules divinatoires qui évoqueront l'univers philosophique. La marche suivie par Novalis dans les fragments, inspirés par cette nouvelle méthode, est invariablement la suivante : il commence par poser deux concepts entièrement antithétiques, de telle sorte que le premier apparaisse comme la négation du second et le second comme la négation du premier (esprit et matière ; — forme et contenu ; — vie et mort ; — moi et non-moi ; — sujet et objet ; etc.), et il éta-

blit, par une intuition plus profonde, par un retour au sujet identique de la connaissance, qui pense et produit à la fois ces oppositions, que ce sont là simplement les deux « pôles » contraires de la même activité, les termes antithétiques et affectés de signes contraires, sous lesquels elle s'apparaît, se phénoménalise et se détermine elle-même. Enfin, au moyen de combinaisons innombrables, il s'efforce d'opérer un rapprochement graduel et finalement la synthèse complète des deux termes opposés.

Ainsi s'entr'ouvre à l'homme la catégorie de la Substance éternelle ; Fichte et Spinoza se trouvent réconciliés. L'activité scientifique et même l'activité morale appartiennent encore à la sphère inférieure de la conscience commune, où s'affirment comme réelles les oppositions, la succession, la diversité. Mais la philosophie doit nous faire participer à une conscience supérieure et meilleure ; le dieu qu'elle adore c'est une Idée à qui sa propre contemplation suffit, pour qui l'univers n'est qu'une manifestation d'elle-même, une théophanie. Ici sont apaisés les conflits, conciliées les oppositions, il n'y a plus ni « avant » ni « après », ni « en haut » ni « en bas ». C'est le ciel des Idéaux platoniciens, la Substance spinoziste, l'âge d'or philosophique, l'immuable Éternité qui contient en elle tous les mouvements, tous les changements, toutes les diversités, tous les conflits, sans être elle-même altérée, agitée ou partagée par eux. « La conscience dans le sens le plus élevé est un problème, un idéal ; ce serait l'état où il n'y aurait plus de progrès dans le temps, un état intemporel, permanent, toujours égal. Dans cette conscience véritable nous nous modifions encore, mais nous ne progressons plus. Là tous les états et toutes les modifications du moi empirique existent simultanément. Nous existions aussi bien il y a deux ans qu'aujourd'hui. Nous ne retrouvons pas notre moi dans le temps à tâtons et par induction, mais par une intuition instantanée. » (1)

(1) N. S. II, 2 p. 581.

Cependant ce n'est encore là pour la philosophie qu'un « problème », qu'un « idéal ». Comment résoudre ce problème, comment atteindre cet idéal ? Comment réaliser la conscience véritable ? Par l'extase ? Novalis l'a cru quelque temps et il reprochait à Fichte de n'avoir pas suffisamment approfondi ce mystère. « Sans extase, sans une conscience fascinatrice, qui nous tient lieu de tout le reste, c'est une piètre chose que la philosophie », disait-il dans un fragment déjà cité. (1) Mais l'extase est un état trop fugitif, trop instable, situé trop en dehors de notre conscience normale, un miracle isolé dans la vie de l'esprit. — Par la pensée philosophique ? Prenant pour guide la méthode d'abstraction mystique, préconisée par Fichte, le jeune philosophe s'efforce de surprendre, par une réflexion de plus en plus profonde, en faisant le vide et l'obscurité dans sa conscience, le sujet identique et « pur » de la connaissance. Vains efforts ! Celui-ci se dérobe sans cesse. L'œil est fait pour voir la lumière et le monde, non pour contempler les ténèbres. Et que servirait-il d'imaginer un second œil derrière le premier, pour voir celui-ci et l'observer ? Le problème ne serait que reculé. Successivement Novalis essaie de définir le moi absolu par le sentiment, par la pensée, par l'activité : mais il se heurte toujours à un « donné » préalable qu'il ne peut éliminer. « Ici, dit-il, la philosophie s'arrête et doit s'arrêter ; car en cela précisément consiste la vie, c'est qu'elle ne peut être comprise. » (2)

Est-ce à dire que la philosophie soit inutile ? Nullement. Elle est l'universel dissolvant qui entame tous les partispris et dissipe les fausses lueurs, les fausses certitudes. Elle initie l'homme à l'universelle relativité des points de vue, affranchit la pensée non seulement des traditions extérieures, mais aussi de ses propres habitudes, de l'automatisme doctrinaire et scolastique qui finirait par l'étouffer. Elle disloque les points fixes, les attitudes figées, pour libé-

(1) N. S. II, 1. p. 199.
(2) Voir la dissertation intitulée « Sur le Moi » — N. S. II. 2 p 620.

rer des puissances nouvelles d'intuition. La plupart apportent en naissant une orientation instinctive de leur pensée et de leur volonté, qui commande tous leurs choix, tous leurs partis-pris théoriques ou pratiques. Mais le philosophe a percé à jour l'illusion native. Il a opéré en lui une *désorientation* artificielle de la pensée et de l'instinct. Il a pris conscience de l'arbitraire, parfois redoutable, qui est au fond de la vie, dès qu'on la scrute dans ses profondeurs ; il sait que l'arbitraire est de même au fond de tout. Là est la découverte suprême, pressentie par Novalis plus encore que clairement formulée, le fondement spéculatif sur lequel s'appuie toute sa philosophie esthétique et religieuse. Tout procède, selon lui, d'un arbitraire initial. Nous savons ce que nous *croyons* savoir, — et nous croyons ce que nous *voulons* croire. De même le monde où nous vivons est celui où nous voulons vivre. La réalité est une illusion que nous nous donnons à nous-mêmes, le plus souvent inconsciemment. Plus sont étendues et originales nos facultés d'illusion, plus aussi est vaste et intéressant le monde dans lequel nous vivons. (1)

Il s'ensuit que la pensée réfléchie n'est pas la véritable attitude de l'esprit. Elle est purement négative. Elle aboutit à une continuelle suppression de la réalité par la réflexion. Car toute réalité, du dehors comme du dedans, est le produit d'une activité illusoire : Telle est la conclusion à laquelle aboutit la spéculation philosophique chez Novalis. Le monde est pour lui un mirage perpétuel : des essences éternelles s'y réfléchissent sans doute, mais leurs images mobiles se confondent, se brouillent et disparaissent. Il ne reste

(1) N. S. II, 2. p. 443 — 444. « La foi a des degrés. Elle crée une disposition. De la puissance de la foi le monde est sorti... Dans la volonté se trouve le principe de la création. La foi est un effet de la volonté sur l'intelligence » Voir aussi N. S. II, 2. p. 464 et 465. « Toute illusion est aussi indispensable à la vérité que le corps à l'âme ... Toute synthèse, toute progression ou toute transition commence par l'illusion... La foi est l'opération illusoire, la base de l'illusion... Si un homme croyait tout à coup vraiment qu'il est moral, il le serait en effet... » et. N. S. II, 2. 535. « Nous ne sommes ignorants, que parce que nous le voulons » ou encore N. S. II, 2. p. 571. « Puissance miraculeuse de la foi... Dieu est au moment où je crois qu'il est . » etc.

à l'homme que le choix entre deux espèces d'Illusions. Ou bien il affirme, en prenant pour seuls informateurs ses sens corporels, la réalité absolue de ce monde changeant, inconsistant, illusoire : mais à vrai dire le visible n'est que mensonge si nous croyons y voir l'Etre lui-même. Ou bien il affirme par la Foi la réalité d'un monde invisible et idéal : mais c'est un idéal en lui-même irreprésentable, une Vérité informulable, une Essence à qui manque l'existence véritable, la manifestation directe et adéquate de sa perfection. La pensée planerait ainsi, éternellement suspendue entre les deux grandes Illusions, le monde visible et l'univers invisible, si l'homme ne découvrait en lui une source originale de production et d'intuition qui, par ses racines, plonge jusque dans son essence métaphysique et apporte la manifestation directe du monde de la Foi dans le monde des Apparences, cette illusion éminemment positive et productrice c'est l'art.

Ici, dans le monde de la poésie, l'illusion est devenue *vérité*. Peut-on même encore parler d'illusion, dans le sens ordinaire, lorsque l'image n'est plus rapportée à aucun objet extérieur, lorsqu'elle n'est plus le représentant d'une réalité ou d'une pensée étrangères ? Ce serait un contre-sens que de chercher chez Novalis une conception théorique de l'univers ou une philosophie pratique de la vie. Ce sont là, à ses yeux, des points de vue subalternes. Seul le mystère de la création artistique l'intéresse, parce qu'il manifeste directement cette spontanéité productrice dont la nature est une première ébauche. Ce qui par l'art nous est donné de prime-abord, ce ne sont point les éléments d'un problème à résoudre, théorique ou pratique, — mais la solution elle-même, miraculeusement anticipée dans un exemplaire typique. L'art n'est pas justiciable de la vie et de la nature, — mais inversement la vie et la nature sont justiciables de l'art et doivent être interprétées par lui : tel est le paradoxe romantique. Le savant, l'homme d'action cherchent ; leur idéal est tendancieux, inexistant, illusoire, emprisonné dans des contradictions et dès l'abord frappé de dé-

chéance. « Celui qui cherche, doute. Mais le génie affirme avec tant d'assurance et d'audace ce qui se produit en lui, parce qu'il n'est pas emprisonné dans la représentation, ni elle en lui, mais parce qu'ici la contemplation et l'objet contemplé s'accordent spontanément et paraissent collaborer librement à une même œuvre... La poésie est le Réel absolu, c'est là le noyau de ma philosophie ; plus il y a de poésie, plus il y a de vérité. » (1)

## LA PSYCHOLOGIE ROMANTIQUE DU GÉNIE

On avait cru d'abord que Fichte lui-même fournirait une théorie métaphysique de l'imagination productrice, ce que Novalis appelait une « Esthétique » ou encore une « Fantastique transcendantale ». Elle semblait découler si nécessairement des prémisses de son système. Mais il s'était borné dans la Doctrine de la Science à esquisser une « Logique transcendantale » et après une envolée spéculative grandiose il retombait de plus en plus dans les platitudes du doctrinarisme moral et de la philosophie sociale. Force fut donc aux romantiques de « fichtiser » mieux que Fichte.

« De l'imagination productrice doivent être déduites toutes les facultés, toutes les activités du monde intérieur et du monde extérieur ». (2) Et d'abord il s'agissait d'établir que même dans la vie ordinaire se manifeste cette imagination productrice, comme une sorte de génialité élémentaire et inconsciente, sans laquelle, disait Novalis, « nous n'existerions même pas ». Voici par exemple un fait bien connu, qui déjà nous en présente l'ébauche et souvent la caricature grossière : le rêve. Il y a dans notre vie comme une seconde vie, au retour périodique. Alors se baisse le rideau sur la réalité environnante et un artiste caché, un ar-

(1) N. S. II, 1. p. 5 et p. 7.
(2) N. S. II, 2. p. 565.

tiste en délire assurément, déroule devant nous une fantasmagorie terrifiante ou douce. Ce qui permet à l'homme de traverser impunément cette démence périodique c'est, moins encore son absurdité, que son manque d'organisation avec notre expérience diurne. Faut-il cependant la condamner sans réserve, comme une difformité mentale, heureusement passagère ? Le rêve a certainement son utilité biologique. « Sans les rêves, remarque le père de Henri d'Ofterdingen, nous vieillirions sans doute plus vite ». Il y a dans la tension prolongée que nous imposent les activités du jour, dans l'effort abstrait de la pensée raisonnante quelque chose qui use et finirait par stériliser l'esprit. Dans l'incohérence du rêve semblent se régénérer tous ces tissus pensants, qu'une pensée de jour, autoritaire et centralisatrice, a parfois rudement comprimés.

Ce qui dans le rêve apparaît avec une telle évidence, parce qu'ici notre existence se trouve brutalement coupée en deux, se reproduit à un degré plus élevé dans la vie consciente de l'esprit éveillé. Notre pensée n'est-elle pas accompagnée en sourdine par une rêverie continue, sans cesse envahissante et de nouveau refoulée, où se préparent à notre insu toutes les combinaisons neuves et fécondes, comme par un travail de germination souterraine ? Penserions-nous même si nous ne rêvions sans cesse ? Précisément la poésie porte à une conscience plus distincte ce continuel rêve intérieur de la pensée, — elle est, dans une sphère plus haute, un produit analogue au rêve. En cela réside sa fonction « biologique ». « Toute poésie interrompt l'état normal, la vie ordinaire, à peu près comme le sommeil, pour nous rajeunir, pour maintenir en activité le sens vital ». (1) Une conversation attrayante, une simple anecdocte bien contée, une succession rapide d'images variées et imprévues, ce sont déjà des rudiments de poésie. Ne croyons-nous pas quelquefois rêver lorsque nous voyageons ? « Un conte ne renferme par-

(1) N. S. II, 1. p. 100.

fois qu'un fait banal, mais il amuse l'esprit. Il tient l'imagination en suspens, ou l'incite au changement, il la met dans un état fébrile artificiel et, lorsque l'effet se trouve entièrement atteint, la laisse avec un sentiment de bien-être renouvelé. » (1)

Mais il est une source plus profonde et plus originale de poésie : le sentiment. Une philosophie intellectualiste nous a trop accoutumés à ne voir partout que des « représentations », des idées ou des perceptions, de « petits tableaux » tout finis, des atomes mentaux qui s'enchaînent ou s'agrègent. Cependant notre vie intérieure est autrement riche, confuse, originale. Devant un spectacle, un paysage ou une figure, au cours d'une lecture, s'éveillent en nous des tendances de sympathie ou d'aversion, des sentiments de joie ou de mélancolie, de croyance ou de doute, de dépaysement ou de douce familiarité, — c'est un pittoresque émotionnel, une modulation intérieure, une gamme infiniment riche et souple dont les combinaisons innombrables fournissent à notre vie représentative comme un fond de résonance, une sorte de clair-obscur intérieur. « Comme tout change selon qu'un ange, un esprit puissant se tient près de nous, ou qu'un malheureux se lamente sous nos yeux ou qu'un paysan se plaint que la saion est bien mauvaise, et qu'il faudrait pour la récolte quelques journées grises et pluvieuses ! » La disposition morale importe plus ici que l'objet présenté. Que de tourbillons intérieurs ne soulève pas, à certaines heures, une sonnerie de cloches, un parfum furtif, une forme entrevue, une simple parole ! Cette pensée « qu'un paysage est un état d'âme » se trouve déjà à peu près formulée chez Novalis. « Un paysage doit être ressenti comme un corps animé, » dit-il, « chaque paysage est un corps idéal qui s'adapte à une disposition particulière de l'esprit ». (2)

(1) Ibid. p. 100.

(2) N. S. Comparer encore N. S. I, p. 110-111. « le paysage somptueux, dit Henri d'Ofterdingen, est pour moi *comme une rêverie intérieure* » (*wie eine innere Fantasie*).

Naturellement c'est dans l'amour surtout qu'apparaît cette activité idéoplastique du sentiment, cette puissance inhérente à l'esprit humain d'évocation ou de transfiguration poétique. « Qu'on regarde l'amour, dit Klingsohr à son jeune disciple ; nulle part ne se manifeste autant qu'ici combien la poésie est nécessaire à l'économie humaine. L'amour est muet ; la poésie seule peut lui prêter une voix, ou plutôt l'amour n'est que *la plus haute poésie naturelle.* » Non seulement dans la vie de l'instinct mais aussi dans notre imagination l'amour opère une sélection profonde, rejetant dans l'ombre et l'indifférence ce qui ne se rattache pas à l'objet aimé et évoquant autour de celui-ci un petit univers privilégié, qu'il anime d'une vie plus riche et plus intense. C'est plus qu'une simple figure de rhétorique quand Novalis dit qu' « autour de la personne aimée les plus belles fleurs viennent éclore ».

Le rêve et le sentiment, particulièrement l'amour, constituent donc une génialité instinctive et de tous les instants, une poésie naturelle, qui fleurit dans cette région obscure de l'âme que les allemands ont appelée du nom de « *Gemüt* ». « La poésie », disait Novalis, « est une représentation du « *Gemüt* », du monde intérieur dans sa totalité ». En termes analogues Frédéric Schlegel formulait l'art nouveau. « D'après ma terminologie est romantique ce qui nous représente un *sujet sentimental* revêtu d'une *forme fantastique.* » (1) Mais pour que cette poésie naturelle et encore inconsciente, pour que cette génialité instinctive du cœur humain prenne conscience d'elle-même, il faut qu'elle vienne se réfléchir et s'intensifier en une organisation supérieure d'artiste. Seul le génie la rend vraiment consciente et méthodique, seule l'œuvre d'art la rend féconde et communicative. Il y a ainsi une psychologie « spéciale » du génie. Le mysticisme ingénu de la nature va faire place à un mysticisme réfléchi, à une « poésie transcendantale ».

(1) Minor. op. cit. II, p. 370.

Tout d'abord le poète, l'artiste « voit » le monde autrement que le commun des hommes. C'est d'une psychologie bien superficielle que de croire qu'il combine différemment des perceptions et des images de tous points identiques à celles qui s'évoquent dans les autres esprits. Rien de plus contestable, au point de vue de l'idéalisme, que cette uniformité des images dans tous les cerveaux. « Le peintre, dira Novalis, peint à vrai dire avec les yeux ». Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a une perception artistique du monde, différente de la perception commune ? Déjà cette dernière, nous apprend l'idéalisme, est un phénomène cérébral plutôt que sensoriel et c'est à vrai dire notre imagination qui inconsciemment produit les objets extérieurs. Mais cette puissance évocatrice est le plus souvent limitée et enchaînée.

La satisfaction de quelques besoins matériels, de quelques appétits élémentaires, la préoccupation exclusive d'une recherche scientifique et abstraite, voilà des éducateurs habituels des facultés imaginatives chez l'homme non-artiste, chez les esprits pratiques et positifs. Leur imagination se trouve ainsi par avance, comme matérialisée ou mécanisée. Mais l'artiste ne dresse pas en face du monde son moi égoïste et intéressé ; son imagination n'est pas emprisonnée dans une préoccupation utilitaire ou scientifique. Une virtuosité innée lui permet de s'absorber dans le spectacle qu'il contemple, de s'impersonnaliser en lui, de mêler aux choses étrangères un peu de sa propre substance, ou encore, selon le mot de Novalis, « d'effluer » vers elles. Il y a là un phénomène très particulier d'*extérionisation* ou d'*involution* artistique. C'est un état d'illusion « où on est *comme enfoncé dans tout ce qu'on regarde* », ce que Novalis appelle encore « un emploi à rebours des sens », parce qu'ici c'est moins le sujet qui perçoit les objets, qu'inversement les objets qui viennent se percevoir dans le sujet. (1)

(1) Comp. N. S. II, 1 p. 82 « Die Poesie löst fremdes Dasein im Eignen auf » et II. 1. p. 81 « Künstler macht sich zu allem, was er sieht und sein will, etc.

Mais il ne suffit pas à l'idéaliste romantique que l'artiste perçoive différemment le monde extérieur, il faut encore qu'il perçoive une « autre » réalité que celle de la perception commune, qu'il *révèle* un monde supérieur et occulte. C'est là un point capital de l'esthétique romantique. « Le sens de la poésie », disait Novalis, « est proche parent du mysticisme ; c'est le sens de ce qui est original, personnel, occulte, mystérieux, de ce qui doit être révélé, du miracle nécessaire. Le poète *représente l'irréprésentable, il voit l'invisible, il touche l'impalpable.* » Déjà Fichte avait préparé cette psychologie mystique du génie, lorsqu'il définissait ce dernier « une révélation surnaturelle de l'idée divine ». (1) En s'appropriant cette définition les romantiques en accentuèrent encore le côté mystique et paradoxal. « Le poète », disait Novalis, « est véritablement privé de conscience (*sinnberaubt)* ; le sens poétique a beaucoup de rapports avec le sens prophétique et le sens religieux, *avec le délire en général.* Le poète ordonne, combine, choisit, invente et lui-même ne se rend pas compte pourquoi il agit de la sorte et non autrement. » Essayons de préciser cette théorie singulière.

Elle repose sur une interprétation métaphysique de phénomènes psychologiques qui commençaient, vers la fin du 18me siècle, à frapper vivement les imaginations, — les phénomènes de somnambulisme ou, comme disait Novalis, du « galvanisme de l'esprit. » Nous verrons plus loin, — quand nous nous trouverons en présence des physiciens romantiques, — quelles influences ont fait pénétrer cet ordre de recherches dans les cercles romantiques. Qu'il nous suffise, pour l'instant, d'indiquer à grands traits la théorie psychologique et métaphysique du génie créateur, que les romantiques, et particulièrement Novalis, ont construite sur ces prémisses.

« Nous avons deux systèmes de sens », lisons-nous dans un fragment, « qui, si différents qu'ils paraissent, sont cepen-

(1) Fichte. — Ueber das Wesen des Gelehrten. Edit. Reclam. p. 88 et suiv.

dant intimement liés l'un à l'autre et confondus. Un de ces systèmes s'appelle le corps, l'autre s'appelle l'âme. Le premier est soumis à des excitants internes, dont la totalité constitue ce que nous appelons la nature ou le monde extérieur. L'autre système est primitivement soumis à des excitants internes, dont la totalité constitue l'Esprit ou le monde des Esprits (*die Geisterwelt*) . » (1) En d'autres termes : nous avons deux espèces de perceptions, celles qui nous sont fournies par les sens extérieurs et qui constituent l'univers matériel, le monde extérieur, — et celles qui nous sont fournies par une sorte d'organe intérieur du rêve, qui nous met en rapport avec le monde intérieur des Esprits, avec le monde occulte de la Nuit mystique. Des rapports multiples peuvent s'établir entre ces deux ordres de perception ou de stimulants. Tantôt l'organe interne du rêve est soumis à une stimulation excessive : alors se produit le délire proprement dit « la Nuit par excès, par éblouissement ». Une intensité trop grande de l'influx spirituel provoque des maladies « sthéniques », c'est-à-dire un excès d'irritabilité morale. (2) Ces maladies peuvent se ranger toutes sous la rubrique commune « d'exaltation délirante » (*Schwærmerei*). Ou bien l'organe interne du rêve est soumis à une stimulation spirituelle insuffisante et les excitants corporels et matériels prennent le dessus. Il en résulte un défaut d'activité imaginative, ce que Novalis, reprenant la terminologie du médecin écossais Brown, appelle les maladies « asthéniques » de l'esprit et qu'il

(1) N. S. II, 1. p. 306.

(2) N. S. II, 1. p. 2. Novalis reprend la théorie générale du médecin écossais Brown et sa division des maladies en sthéniques et asthéniques. On sait que pour Brown tous les faits biologiques étaient les manifestations d'une propriété fondamentale commune à tous les êtres organisés : l'incitabilité. A l'état de santé correspond une stimulation d'intensité moyenne, et tout état morbide tient à ce que la stimulation est insuffisante (maladies asthéniques) ou excessive (maladies sthéniques). Tous nos efforts doivent donc tendre à régler convenablement l'usage des stimulants, de façon à maintenir l'organisme à un degré moyen d'incitation et toute la thérapeutique consiste à l'y ramener, lorsqu'il s'en écarte dans un sens ou dans l'autre.

range sous la rubrique de « dépression routinière » (*Philisterei*).

Le génie est lui aussi susceptible de degrés et même de nombreuses maladies, selon les rapports qui s'établissent entre ces deux ordres de stimulants. « Presque tout génie », dit Novalis, « jusqu'à ce jour a été partiel, le résultat d'une constitution maladive. Les uns avaient trop de sensibilité externe, les autres trop de sensibilité interne » (1) et il rêve une histoire de ces tentatives incomplètes ou avortées. Le génie a eu ses prophètes, ses fous, ses visionnaires, ses grotesques. — « Chez tous les délirants et chez tous les mystiques s'est manifestée une force supérieure. Sans doute des combinaisons et des figures étranges ont paru au grand jour. Plus la matière était inculte, bizarre, plus l'individu était dépourvu de goût, ignorant, quelconque, — plus aussi le produit était singulier. Ce serait peine perdue le plus souvent, que de vouloir épousseter, nettoyer, exhumer ces matériaux étranges, grotesques. Du moins le temps n'est pas encore venu où de pareils travaux pourront être entrepris sans trop de peine. Cette besogne sera réservée au futur historien de la magie. » (2)

Voici les « routiniers » de génie, les scolastiques. Ce qu'ils possèdent de puissance miraculeuse vient, non de leur imagination plus audacieuse, mais de l'automate logique qu'ils se sont forgés, de la baguette magique qu'ils portent à la main : rarement l'Esprit les visite. — D'autres, les alchimistes, évoquent une vie puissante, désordonnée. Parfois s'épanouit chez eux une poésie savoureuse, mais touffue, broussailleuse, trop mêlée d'éléments impurs. S'ils épellent quelques hiéroglyphes détachés dans le livre éternel, ils n'en saisissent pas la liaison intime, le sens caché. L'étincelle mystique qui court de ligne en ligne n'a pas brillé à leurs yeux. — D'autres encore sont d'une lignée plus haute. Pénétrés d'une force surhumaine ils attachent

(1) N. S. II, 1. p. 26.
(2) N. S. II, 1. p. 305.

aux destinées intérieures un regard prophétique. L'Esprit habite en eux, mais l'Inerte leur résiste toujours. Ils ignorent les triomphes éclatants sur la matière et de leur rêve refoulé se font un paradis et une solitude. Ce sont les visionnaires, les passionnés sublimes, les utopistes et les enthousiastes, « prophètes chimériques, êtres saintement isolés, en qui se brise étrangement une lumière venue de plus haut. »

Cependant si incomplets, si exclusifs, si maladifs même que soient ces divers tempéraments géniaux, un point essentiel subsiste, c'est que tous sont doués, à un degré quelconque, d'une puissance révélatrice, d'une spontanéité d'intuition, qui a primitivement son siège dans l'organe intérieur du rêve. Plus ils ont été géniaux et plus a été grande cette part d'imagination créatrice. A tous on pourrait appliquer, en une certaine mesure, la définition que Maine de Biran proposait du rêve somnambulique. « C'est dans le sens interne », écrit ce penseur, « que la série des intuitions prend naissance ; c'est l'imagination seule qui préside à tout, qui voit tout, et, ce qu'il faut bien remarquer, qui ne voit ou ne semble voir au dehors que des objets analogues aux fantômes qu'elle crée, ou dont les images particulières tiennent une place dans le tableau actuel qui l'occupe. Ainsi, au lieu que l'imagination ou la faculté d'intuition soit subordonnée aux impressions directes des sens extérieurs, comme cela a lieu dans les fonctions régulières de la veille, c'est au contraire ici le sens externe qui se trouve absolument subordonné aux mouvements ou à l'impulsion spontanée de l'imagination. Dans le premier cas le tableau représentatif s'arrange ou se moule sur le groupe d'objets réels présents au sens ; dans le second, ce tableau imaginaire est donné à l'avance ou est antérieur aux objets qui doivent s'y adapter et ne sont admis ou ne frappent même le sens extérieur que sous la condition de cette convenance ou ressemblance avec le tableau fantastique qui est indépendant d'eux. Quelque singulier que puisse nous paraître ce mode d'intuition indépendant, comme opposé aux

habitudes les plus constantes du sens externe, je ne sais pourtant si *cet ordre inverse* n'est pas plus fréquent qu'on n'est porté à le concevoir communément. » (1)

C'est sur cet « ordre inverse » que repose en effet dans la doctrine idéaliste romantique, aussi bien la divination du métaphysicien que l'instinct créateur de l'artiste. Dans un fragment déjà cité Novalis imagine que, même si nous étions dépourvus de sens extérieurs, nous pourrions par un effort prolongé d'imagination établir exactement les mêmes rapports avec le monde extérieur que si nous étions doués de sens normaux. Nous *rêverions* le monde, au lieu de le percevoir du dehors. « Si nous étions aveugles, sourds, privés du toucher, mais si notre âme était parfaitement ouverte et si le monde spirituel nous tenait lieu du monde extérieur actuel, ce monde intérieur entrerait avec nous exactement dans les mêmes rapports que le monde extérieur actuel et peut-être même ne verrions-nous aucune différence, si nous pouvions comparer entre eux les deux états. Nous sentirions ainsi par le dedans bien des objets, pour lesquels il ne nous manquait qu'un organe sensoriel externe, par exemple la lumière, le son, etc. Nous pourrions produire en nous des modifications, qui ressembleraient à des pensées, et nous éprouverions un besoin de nous procurer précisément les sens que nous appelons actuellement nos sens externes. » (2)

Ainsi procède continuellement et inconsciemment l'artiste. Poussant à bout le paradoxe, Novalis soutient que même le peintre ne prend pas ses tableaux dans le monde extérieur, mais qu'il les y porte, qu'il les y évoque par un rêve intérieur. « Il semble », dit-il, « que la nature ait partout pris les devants sur le peintre, qu'elle lui présente un modèle achevé, qu'il ne saurait même pas égaler. *Mais à vrai dire l'art du peintre est par ses origines aussi libre, aussi à priori*

(1) Maine de Biran. Œuvres philosophiques, tome II. La décomposition de la pensée p. 275-276.

(2) N. S. II. 1. p. 307.

*que l'art du musicien*. Le peintre ne fait qu'employer un système de notations infiniment plus compliqué que celui du musicien. » Raphaël, a-t-on dit, eût été un grand peintre, même s'il était né sans bras. Novalis aurait peut-être ajouté : même s'il était né aveugle. Tout au moins eût-il été alors un grand poète, car par la seule puissance de son rêve intérieur il aurait évoqué en lui un monde aussi riche, aussi varié, aussi expressif que le monde que pouvaient percevoir ses yeux. « L'artiste a vivifié dans ses organes les germes d'une vie autonome ; il a augmenté leur réceptivité pour le monde spirituel et il est par suite en état *de produire des idées, sans sollicitation extérieure*, d'effluer par elles en dehors de lui-même, de les employer comme des instruments par lesquels il transforme arbitrairement le monde réel. » (1)

Mais si le génie se ramène à un rêve intérieur quelle différence établir entre le génie authentique et l'imagination du délirant, du simple dément ? A vrai dire les limites apparaissent singulièrement fuyantes et indécises. Les auteurs romantiques ont, par leurs exagérations, préparé, sans le savoir, la théorie « pathologique » du génie et il n'est pas surprenant qu'ils en aient été les premières victimes.

Ce qui distingue, d'après Novalis, l'artiste du délirant ordinaire, c'est d'abord que chez lui le génie peut s'appeler un fait normal, régulier, et non plus fortuit, exceptionnel. L'inspiration n'est pas un rayon intermittent qui pénètre par une fissure secrète et rompt brusquement l'équilibre de la pensée, mais une clarté sereine et unie, où se marient harmonieusement le monde du dedans et le monde du dehors. « Les deux mondes, comme les deux systèmes sensoriels, constituent une harmonie libre, non une dissonance, ni un son unique. » (2) De plus l'artiste est essentiellement idéaliste, — alors que le délirant est un réaliste naïf, qui projette dans

(1) N. S. II, p. 164 et suiv.
(2) N. S. II, 1. p. 306.

le monde extérieur les créations de son cerveau enfiévré. Celui-ci n'a pas pris conscience de la puissance imaginative dont il est l'organe passif et qu'il subit comme une fatalité étrangère. De là l'importance de l'éducation philosophique pour le poète.

Un pacte de plus en plus étroit doit unir désormais la philosophie à la poésie. L'idéalisme de Fichte a découvert que l'imagination est le pouvoir producteur de toute réalité. Le philosophe n'est lui-même qu'un « poète intériorisé ». — « La philosophie élève la poésie à la dignité d'un principe. Elle nous apprend à connaître la valeur de la poésie. La philosophie est la théorie de la poésie, elle nous montre que celle-ci est le commencement et la fin de tout. » (1) Le philosophe doit donc devenir poète «*par principe* », et inversement le poète doit devenir philosophe « par principe ». Car seule l'éducation philosophique permettra à ce dernier de se connaître, de se pénétrer entièrement lui-même, de prendre conscience de son originalité vraie, de dominer son délire, au lieu de le subir comme une fatalité aveugle. Ainsi seulement s'accomplira cette universalité, cette « auto-pénétration » méthodique du génie, sans lesquelles ce dernier n'est qu'un phénomène fortuit, anormal ou maladif.

La poésie ainsi comprise, c'est-à-dire pénétrée par l'esprit philosophique, la poésie romantique ou « transcendantale », englobe toutes les activités humaines ; elle est l'élément d'originalité, d'imagination, de spontanéité productrice qu'on rencontre à l'origine de toutes les inventions. Les différents arts et les différentes sciences sont comme les langages variés par où s'exprime une même pensée créatrice et démiurgique. Ils n'apportent que les éléments de réalisation technique qui permettent à cette pensée de se formuler dans un ordre particulier de signes ou représentations. La musique c'est de la poésie mise en sons, la peinture de la poésie mise en tableaux, les mathématiques de la poésie mise

(1) N. S. II, 1. p. 64, p. 79, p. 89 et suiv.

en théorèmes, la nature peut se définir une poésie matérialisée. Ce qu'on entend communément par poésie, c'est déjà un art subalterne, car la poésie « transcendantale » est « *la poésie de la poésie* ». — Elle est en elle-même informulable ; partout présente, comme un éther subtil et impondérable, elle ne peut être représentée directement, dans son essence absolue. Elle ne se communique qu'indirectement par le symbole.

## LE SYMBOLISME

Qu'est-ce qu'un symbole ? Ce n'est pas l'empreinte extérieure, la copie ou la simple remémoration d'un objet réel. Toute perception est du reste à un certain degré symbolique : car percevoir c'est déjà interpréter. Pareillement la pensée est toujours à quelque degré une divination, une anticipation active des choses et de la réalité. Le fait qui se trouve à l'origine de tout symbolisme, si naïve, si inconsciente qu'en soit encore l'expression, c'est la réceptivité de l'Esprit pour la Nature et de la Nature pour l'Esprit, une aptitude primitive et merveilleuse à s'exprimer mutuellement l'un par l'autre, l'un dans l'autre.

De ce fait primitif seul l'idéalisme philosophique peut rendre compte. Il apprend que la nature n'existe réellement que pensée par nous, qu'elle n'arrive à *se représenter* que dans notre esprit. Et inversement il faut que l'esprit se réfléchisse dans la nature, que le moi se contemple dans un non-moi, s'il doit arriver à se connaître. En lui-même il resterait éternellement impénétrable, informulé. Ce qu'il y a de plus intime en nous c'est ce qui s'y trouve de plus inexprimé, ce que nous connaissons d'abord le moins : là est le mystère passionnant. C'est pourquoi tout ce qui est en nous s'en va chercher au dehors son image préformée, pour s'y reconnaître et s'y contempler, — et inversement la Nature exté-

rieure réveille sans cesse en nous des harmonies secrètes, y découvre des intuitions encore latentes.

Un symbolisme plus conscient déjà, c'est le langage. L'homme pratique, l'esprit positif ne voient dans les mots que les choses qu'ils représentent. Pareillement le savant. Il invente un système de notations arbitraires, qui sont comme les leviers par où l'activité humaine plonge dans les choses et, avec une force centuplée, les plie à ses desseins. Entre le signe et la chose signifiée, entre le contenant et le contenu il n'y a ici aucune adhérence organique, aucune sympathie magique. Seuls les mathématiciens sont en possession d'un symbolisme supérieur, d'une sorte d'idéalisme magique. Ici le signe et la chose signifiée se trouvent indissolublement unis. Mais si la forme est magique, le contenu n'est pas mystique. (1) Le géomètre n'évoque pas l'invisible, le mathématicien ne révèle pas l'occulte, il ne dépasse pas le monde des relations externes, il ne déchiffre pas l'énigme intérieure. Sa magie est tout exotérique, du domaine commun et d'un usage vulgaire, — non vraiment géniale.

Tout autre apparaît le langage au poète. Il est curieux de voir se constituer à la fin du 18me siècle une philosophie mystique et pour ainsi dire cabalistique du langage qui a reçu des romantiques sa formule littéraire la plus parfaite. Hamann semble avoir soulevé le premier ce problème. « Selon Hamann », dit M. Lévy-Brühl, — « le langage est le symbole de la réalité inexprimable de l'âme et la philosophie n'est que l'exercice de la réflexion sur le langage. Jacobi fait sienne cette pensée. Il y revient souvent et avec insistance. Philosopher, dit-il, ce n'est jamais qu'approfondir la découverte du langage. » (2) Par la parole non seulement l'homme peut évoquer des objets absents ou invisibles,

(1) Après avoir lu le dithyrambe en l'honneur des mathématiques il faut lire aussi la contre partie critique, p. ex. N. S. II, 2. p. 494-495 (la mathématique n'est qu'un instrument mécanisé) ou p. 498 ( la mathématique a un caractère purement formel et « juridique », non magique) etc.

(2) Levy-Brühl. La philosophie de Jacobi. p. 46.

raisonner sur des grandeurs incommensurables ou inconcevables, mettre en branle des forces invisibles, mais il se découvre aussi sans cesse à lui-même. Grâce au langage seulement le philosophe idéaliste peut explorer les régions profondes de la pensée. Ce serait une erreur de croire que les réalités intimes puissent se révéler sans le signe qui les formule, les précise, les fixe et permet de les évoquer sans cesse sous le regard de la conscience. Pour peu que notre vie consciente se manifeste, il faut qu'elle s'accompagne continuellement de parole intérieure et, chez les esprits les plus originaux, d'une incessante création verbale. Ici apparaît avec une extraordinaire netteté le caractère dynamique, évocateur, pour ainsi dire magique du langage. L'invention d'une belle et forte image, d'un néologisme hardi peut avoir dans les parties les plus obscures de notre vie un retentissement instantané plus grand que nous ne croyons. Il y a des « *mots-forces* », des mots fatidiques et flamboyants que les générations se communiquent et dont les mieux prévenus subissent l'irrésistible fascination. « La notation avec des sons et des traits », dit Novalis, « est une opération merveilleuse. Quatre lettres me représentent Dieu ; quelques traits figurent des myriades d'objets... La linguistique est la dynamique du monde des Esprits. Un commandement met en branle des armées, le mot de Liberté soulève des nations. »

Ce qui distingue donc le langage poétique du langage commun ce sont moins les éléments matériels qui le constituent que toute leur nouvelle valeur expressive ou évocatrice. Le langage habituel, avons-nous vu, est utilitaire et par cela même prosaïque. Le mot sert simplement de moyen d'expression, de véhicule à la pensée ; il n'a pas de vie propre, autonome, spontanée et par suite il est dénué de beauté et de poésie. Il ne révèle rien en lui-même : sa valeur, sa signification est toute d'emprunt. De là le dédain des esprits positifs et des savants pour la « forme », qui chez eux est en effet accessoire. Pour le poète au contraire la valeur expressive, plastique ou musicale du signe est essentielle. On peut

dire que pour lui les mots eux-mêmes pensent, peignent ou chantent. Une heureuse alliance d'images, une consonnance imprévue, lèvent des tourbillons de pensées qui, dans un coin obscur, s'étaient posées en files silencieuses, n'attendant qu'un signal pour prendre leur envolée. Il y a, en poésie, une sympathie magique du signe et de la chose signifiée, une harmonie préétablie. Le mot suggère la pensée autant que la pensée appelle le mot : sans cette mutuelle évocation la poésie ne serait que le plus fastidieux coq-à-l'âne, les exigences de la prosodie apparaîtraient comme une inutile et ridicule torture. Les poètes adorent le hasard. Ils lui doivent leurs plus belles trouvailles. Leur méthode consiste essentiellement à explorer les mutuelles affinités entre le langage et la pensée, à expérimenter le hasard. Toute la logique du monde, la plus solide et la plus serrée, ne fera pas que deux vers riment ensemble. « Le poète se sert des choses et des mots comme de touches musicales et toute la poésie se réduit à une association libre d'idées, à une production spontanée, arbitraire, idéale de hasard. »

C'est donc à affiner sans cesse en lui ce sens mystique du langage que doit travailler d'abord le poète. « C'est vraiment une chose bizarre et un peu extravagante que le langage et l'écriture : la conversation n'est qu'un perpétuel jeu de mots. L'erreur la plus étrange et la plus comique c'est que les gens croient vraiment parler pour les choses qu'ils disent. Le secret du langage (c'est-à-dire que chacun ne parle au fond que pour lui-même), tous l'ignorent. Voilà pourquoi le langage est un mystère si profond, si fécond, — et chaque fois que quelqu'un ouvre la bouche simplement pour parler, c'est précisément alors qu'il dit les choses les plus vraies, les plus belles, les plus originales. Mais qu'il se mette à parler d'un objet déterminé, aussitôt la langue lui fourche et le voilà qui débite les sottises les plus extravagantes. Si seulement on pouvait faire comprendre aux gens qu'il en est des mots comme des figures géométriques. Celles-ci forment un monde à part, s'ébattent entre elles en

combinaisons ingénieuses, se contentent d'exprimer leur essence merveilleuse, et c'est ce qui les rend si expressives, c'est ce qui fait qu'elles reflètent toutes les combinaisons capricieuses, les entrelacements infinis des choses... Ainsi en est-il du langage. Quiconque a la perception subtile et déliée de son doigter, de sa cadence, de sa nature musicale, quiconque sent la parole intérieure s'organiser et mettre en mouvement les fibres les plus délicates de son être, quiconque laisse sa langue ou sa main suivre ces impulsions, celui-là seul est prophète. » [1] Celui-là seul aussi est un écrivain prédestiné, un « enthousiaste du Verbe » (*ein Sprachbegeisterter*).

Un autre caractère du symbole poétique c'est son dynamisme magique, — nous dirions aujourd'hui, sa nature « suggestive ». « L'objet de l'art » remarque M. Bergson, « est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé. Dans les procédés de l'art on retrouvera sous une forme atténuée, raffinés et en quelque sorte spiritualisés les procédés par lesquels on obtient ordinairement l'état d'hypnose.» [2] Le rythme joue le rôle de magnétiseur. Par lui « notre âme bercée et endormie s'oublie comme en un rêve pour penser et pour voir avec le poète. » Et c'est sans doute parce qu'il possède à un haut degré ce qu'on pourrait appeler le sentiment rythmique du langage et de l'univers que le poète revêt de cadence et d'harmonie sa pensée. « Les saisons, les heures du jour, la vie, les destinées » — écrivait Novalis, — « tout, chose étrange! est parfaitement rythmique, métrique, tout obéit à une cadence. Dans les métiers et dans les arts, dans les machines, dans les corps organiques, dans nos occupations familières, — partout le rythme, la mesure, la cadence, la mélodie. Tout ce que nous faisons avec quelque virtuosité

(1) N. S. I. Voir le fragment intitulé « *Monolog* » p. 261-262.
(2) Bergson. Les données immédiates de la conscience p. 11

devient peu à peu rythmique. Le mécanisme est cadencé, rythmique. Il doit y avoir là quelque chose d'autre encore et d'occulte. Ne serait-ce vraiment que l'effet de l'inertie? » [1]

Cependant le rythme n'est qu'un moyen ; il aide à communiquer la suggestion et l'accélère. Dans la suggestion même réside le fait essentiel. « Tout sentiment éprouvé par nous », observe encore M. Bergson, « revêtira un caractère esthétique, pourvu qu'il ait été *suggéré* et non pas *causé*. » [2] — « Les objets de l'art romantique », écrivait de même Novalis, « doivent se présenter comme les sons d'une harpe éolienne, *tout d'un coup, sans être motivés et sans trahir leur instrument*. » [3] Il ne faudrait cependant pas exagérer la passivité de l'esprit devant cette suggestion. « Le symbole n'affecte pas directement », disait-il encore « il provoque une activité spontanée. » S'il s'imposait directement, du dehors, il ne serait qu'une illusion grossière qui, percée à jour, laisserait après elle un sentiment de désenchantement. Or si l'art n'est pas l'aperception d'une relation intellectuelle, d'une réalité empirique, il n'est pas non plus une erreur ni une duperie. On pourrait, en un certain sens, l'appeler une illusion consciente, volontairement acceptée et en quelque sorte « jouée » par celui qui l'accepte. Le poète suggère simplement le motif, il donne le canevas du rôle que l'acteur joue selon ses moyens et à sa fantaisie. Par une habileté suprême l'artiste en nous subjuguant nous communique en même temps le sentiment d'une activité accrue. C'est que la poésie est « organique » et non mécanique ; elle agit, comme la magie, du dedans, par le « centre », c'est-à-dire par l'esprit sur les sens, et non du dehors, par la « surface », c'est-à-dire par les sens sur l'esprit, comme les forces mécaniques et les objets matériels. « Les mots dont se sert le poète », dit Novalis, « ne sont pas des signes généraux, mais des sons,

(1) N. S. II, 1. p. 154 155.
(2) Bergson op cit. p. 13.
(3) II, 1. p. 327.

des paroles magiques, qui mettent en branle des groupes harmonieux. De même que les vêtements des saints conservent les vertus miraculeuses dont ils ont été imprégnés, pareillement mainte parole a été sanctifiée par quelque souvenir grandiose qui s'y rattache, et elle constitue à elle seule déjà tout un poème. » (1)

Un dernier caractère enfin, et plus particulièrement « romantique » du symbole poétique, c'est qu'il est révélateur d'une réalité intime et occulte. De là son aspect « hiéroglyphique », volontairement, nécessairement « obscur », c'est-à-dire énigmatique et mystérieux. Ce point mérite d'être plus longuement élucidé, car on y voit apparaître moins encore un procédé qu'une mentalité littéraire toute spéciale.

Le Français, par exemple, même en art, est essentiellement rationaliste. Les qualités qu'il prise au-dessus de toutes sont la clarté et la précision dans l'expression, la vérité des sentiments, la finesse pénétrante de l'analyse. Il se sent peu de goût pour la littérature mystique, symbolique, pour l'art « obscur ». S'il le goûte c'est par un raffinement plutôt que par une disposition native. Il n'aime pas que derrière l'expression se cache encore « autre chose », qu'il n'aperçoit pas du premier coup, un au delà qu'il faut pressentir et qui se dérobe sans cesse. Une pareille recherche lui paraît oiseuse : en étant plus clair, l'auteur pouvait la lui épargner. L'Allemand pense, ou plutôt il sent autrement. A la clarté instantanée il préfère, dans l'œuvre d'art, les associations confuses ou fuyantes qu'elle évoque en lui. Il veut que toute sa vie intérieure soit mise en branle, que son imagination ne soit pas dès l'abord emprisonnée en une formule trop nette, trop arrêtée. Cet effort de recherche, que le Français juge oiseux, où il verrait volontiers une infirmité secrète de l'œuvre, devient pour l'Allemand un aiguillon subtil de jouissance artistique. Il aime une œuvre

(1) N. S. II, 1, p. 79.

d'autant plus qu'il a pu lui-même exprimer à son sujet une théorie plus personnelle, qu'il a été amené lui-même à la penser ou à la rêver à nouveau. Une certaine obscurité n'est pas pour lui déplaire et il sait gré au contraire à l'auteur de l'inviter à cette collaboration tacite. « Une idée est d'autant plus riche et plus originale, plus attrayante, qu'en elle viennent se croiser et se toucher des pensées, des mondes, des manières d'être plus variés. Lorsqu'une œuvre suscite différents motifs, des interprétations diverses, un intérêt multiple, qu'elle a diverses faces et peut être comprise et aimée de beaucoup de manières, alors elle est éminemment intéressante, une émanation directe de la personnalité. » (1) C'est aussi à cause de cette richesse confuse, et parce qu'elle ne se précise pas du premier coup, parce qu'elle ne se livre pas entièrement, qu'une perception devient artistiquement féconde. « Je dois peut-être mes meilleures idées » disait encore Novalis, « à cette circonstance, c'est que je ne reçois pas mes impressions coordonnées et complétement déterminées, mais pénétrantes en un certain point seulement, indéterminées, susceptibles d'un développement illimité. »

Et puis n'y a-t-il pas quelque étroitesse d'esprit à présenter les choses par leur face éclairée seulement, à ne pas faire pressentir au moins leur côté ténébreux ou occulte ? L'inconnu, le mystère sont de grands stimulants. Une pensée, une impression sans mystère n'ont plus d'attrait. Les mystères, dira Novalis, sont des « armatures, des condensateurs de nos facultés divinatoires ». Il faut que « celui qui sait produire une connaissance sache aussi produire une ignorance. Quiconque peut rendre une chose concevable doit de même pouvoir la rendre inconcevable. Le Maître doit produire en même temps une science et une nescience ». Ce qui donne tant de charmes à certaines de nos impressions c'est qu'elles sont pleines d'inconnu. De là vient la saveur toute particulière des souvenirs d'enfance qui nous replongent passagè-

(1) N. S. II, 1. p. 152.

rement dans cet émerveillement d'autrefois ; de là aussi l'attrait féerique des contrées lointaines, des époques anciennes, des voyages et des aventures, de tout ce qui nous sort de la perception exacte mais aussi un peu routinière de la réalité quotidienne. « Tout devient poésie dans l'éloignement : des montagnes lointaines, des hommes lointains, des évènements lointains, etc. Tout devient *romantique*. De là notre nature primitivement poétique. Poésie de la nuit et du crépuscule ».

Le mystère n'est pas dans le lointain et dans l'inconnu seulement ; il est tout près de nous. Il nous enchante par la douceur inaccoutumée de certains renouvellements. Un long crépuscule, une journée de printemps précoce, une promenade matinale, une rencontre imprévue l'évoquent à toute heure. « Dans tous les changements on dirait que, comme dans un interrègne, une puissance plus auguste et spirituelle cherche à se faire jour. » Un art déjà plus raffiné sera donc de communiquer le même caractère à des impressions connues et familières. C'est ce que Novolis appelle « *l'art de dépayser agréablement*, de donner à un objet un aspect étranger et pourtant familier et attrayant. » Il faut que dans la réalité la plus proche, la plus humble, se découvre un élément de mystère continuel, une dimension en profondeur ou plus exactement en « intériorité », sentie plutôt qu'aperçue sous les surfaces de la vie. Pour faire « vrai » il faut faire « mystérieux » : c'est un point capital de l'esthétique symboliste. « L'expression mystique est un attrait de plus pour la pensée. Toute vérité est vieille comme le monde. Le charme de la nouveauté réside uniquement dans les variations de l'expression. Plus l'expression fait contraste, plus on est heureux de se retrouver en pays de connaissance. » [1]

Enfin et surtout le mystère est au-dedans de nous. L'art romantique, particulièrement chez Novalis, est, en dépit de ses prétentions historiques, un art d'intériorité, presqu'aussi

(1) N. S. II, 1. p. 35-36.

« intérieur » que la musique, dans laquelle un jour il devait nécessairement venir se perdre. « Le caractère de toute l'époque contemporaine est idéaliste », disait Schelling, « l'esprit dominant c'est la rentrée en soi-même. » Le symbolisme romantique sera donc essentiellement musical, c'est-à-dire révélateur d'intériorité. Dans la poésie, autant que dans la philosophie spéculative, il y a eu en Allemagne, à la fin du 18me siècle, un renversement complet du point de vue normal et commun, un effort paradoxal et génial à tirer l'univers entier du « dedans », d'une intuition poétique personnelle, par une sorte de divination démiurgique. La Nature, la Religion, l'Histoire et l'Art n'apparaissent plus que comme les aspects divers, les expressions multiples de cette même pensée romantique, mystique et informulable. De là une effervescence universelle, une agitation confuse, qui se portait sans cesse sur tous les points à la fois : on aurait dit que ces esprits étaient occupés chaque jour à créer le monde de toutes pièces, qu'ils se trouvaient, selon une expression de Novalis lui-même, dans « le Comité du Salut public universel ». Leur pensée a pris ainsi un caractère cosmologique et même encyclopédique, moins par suite d'un réel besoin d'expansion qu'au contraire à cause du besoin de tout ramener vers « le dedans », de faire converger vers un rond-point intérieur toutes les avenues de la vie et de la pensée, de se trouver soi-même au centre de tout.

On commença par la nature. « Le monde idéal », écrivait Schelling, « aspire puissamment vers la lumière ; mais encore il se trouve refoulé sur lui-même, parce que la Nature s'est dérobée à lui comme un mystère. Et ainsi tout ce qu'il recèle au-dedans de lui ne pourra se révéler au dehors, que lorsqu'aura été dévoilé le mystère de la Nature. Les divinités encore inconnues, qu'enfante le monde des Idées, ne peuvent apparaître au grand jour, tant qu'elles n'ont pas pris possession de l'empire de la Nature. » (1) Conquérir cet em-

(1) Schellings sämmtliche Werke 1857. — II p. 72-73.

pire mystérieux pour « les divinités encore inconnues », ce fut la tâche qu'entreprit d'abord la génération romantique. « Amis, le sol est pauvre ; il faut que nous jetions la semence à pleines mains, si nous voulons récolter même une maigre moisson. » Ces lignes se trouvaient en tête d'un recueil de fragments sur la nature, qui parut, au printemps 1798, dans la jeune revue romantique, l'Athenæum, sous le titre symbolique de « Poussière d'étamines ». Ces fragments étaient signés du pseudonyme de « Novalis ».

---

CHAPITRE V

# ESQUISSE
## D'UNE
# PHILOSOPHIE MAGIQUE ET SYMBOLISTE DE LA NATURE

---

### LE MAITRE DE FREIBERG ET LE « DISCIPLE A SAÏS »

Le projet de succéder à son père, ou tout au moins de le seconder dans la direction des salines de Weissenfels remontait, chez Novalis, aux premiers temps de ses fiançailles. Dès le printemps de l'année 1796, c'est-à-dire un an avant la mort de Sophie, il avait quitté Grüningen pour Weissenfels et commencé son noviciat aux salines. Cependant après l'année de deuil 1797, autant pour faire diversion à ses préoccupations douloureuses que pour compléter son éducation technique par une connaissance plus approfondie de la science géologique et de l'exploitation minière, il quitta de nouveau le foyer paternel et se rendit, en décembre de la même année, dans la petite ville de Freiberg. Ce qui l'y attirait c'étaient d'abord de vieilles relations de famille, qui lui ouvrirent l'intérieur hospitalier du conseiller supérieur des mines, M. de Charpentier, homme d'une grande compétence professionnelle et père de trois filles, toutes trois excellentes musiciennes. Et puis c'était surtout la réputation plus qu'européenne du minéralogiste Werner, inspecteur et professeur à l'Ecole des mines de Freiberg.

Werner représentait bien le naturaliste de la vieille école, c'est-à-dire doublé d'un mystique et d'un croyant. Les découvertes positives de la science lui paraissaient secondaires et il se refusait obstinément à les publier : l'essentiel, à ses yeux, c'était une conception générale, à la fois philosophique, historique et religieuse de la Nature que le maître s'efforçait de communiquer à ses élèves, moins encore par ses leçons que par une sorte d'ascendant personnel et moral. Dans le grand débat qui s'ouvrit à la fin du 18me siècle entre « neptunistes » et « plutonistes » et dont le second Faust ainsi que Wilhelm Meister de Gœthe nous apportent de nombreux échos, (1) il avait pris parti pour l'hypothèse neptuniste et, par une science dont il fut l'initiateur, la « *géognosie* » ou l'étude des stratifications et de la structure intérieure du sol, il prétendait prouver que cette structure s'était effectuée par alluvions successives et non par éruptions volcaniques, les volcans appartenant, selon lui, à une époque très récente de la formation tellurienne. De toutes les contrées du monde, de la France, de la Suède, de l'Espagne, du Mexique, des deux Amériques, les étudiants affluaient à Freiberg. Très souvent le maître les réunissait le soir autour de la table familiale, en des agapes fraternelles. Dans la rue, dans ses excursions, dans ses voyages se pressait autour de lui un cercle d'auditeurs attentifs. Lorsqu'il se déplaçait, à Dresde, à Carlsbad, aussitôt des contrées voisines ses disciples accouraient : il s'était fait d'eux une véritable famille spirituelle, répandue à travers toute l'Europe.

Il aimait à leur raconter comment était née en lui, dès la plus tendre enfance, sa vocation mystique pour l'étude de la nature. Ses premières lectures, après la Bible, avaient été quelques récits d'explorations souterraines et des

(1) Le chef des « plutonistes » était Voigt, le minéralogiste d'Ilmenau. La question en litige était la nature volcanique du basalt et des volcans éteints du Rhœngebirge. Werner parut d'abord triompher. Plus tard la théorie de Voigt, soutenue par Dolomien et Faujas St-Fond l'emporta et le neptunisme du basalt fut définitivement abandonné. Voir : Steffens Was ich erlebte. IV, p. 40 41.

descriptions de pierres rares. Il s'était mis à collectionner avec passion les quelques fossiles qu'il rencontrait dans ses premières escapades, et conservait picusement les fragments brillants de minerai et les pyrites, que son père lui donnait en guise de récompense. Un jour, la vue d'une colline, coupée transversalement par une tranchée verticale, avec ses stratifications nettement apparentes, avait frappé son attention et attiré sa curiosité scientifique. Lorsque, se rendant à Carlsbad, il passa par Freiberg et vit là les mines, les puits de montée et de descente, les fourneaux, les moulins à bocarder, avec le bruit assourdissant des pilons, une révélation intérieure se fit : il venait de trouver son chemin de Damas.

Collectionneur passionné il avait été dans son enfance, collectionneur passionné il resta sa vie entière. Ce trait résume toute sa méthode. L'idée directrice c'est qu'il y a une sorte de plan fondamental qui a présidé à toutes les formations, même dans le monde minéral, et qui doit apparaître à tout chercheur, lorsqu'il se double d'un penseur. C'est ce plan qu'il s'efforçait de reproduire en petit dans la fameuse collection de Freiberg, alors la plus riche et la plus célèbre du monde entier, — s'attachant à grouper méthodiquement les différentes espèces et variétés d'un même minéral dans un ordre tel, que toutes les transitions et toutes les divergences dans la forme, dans l'éclat, la couleur, le degré de transparence, apparussent nettement et que le visiteur pût embrasser d'un seul coup d'œil et percevoir intuitivement les différences essentielles et les liens profonds dans l'arbre généalogique du monde souterrain. Sa collection devait ainsi représenter comme un système abrégé du monde minéral, un microcosme souterrain. Il était admirablement secondé, du reste, dans son travail par ses nombreux disciples qui, disséminés à travers les continents les plus lointains, lui envoyaient les pièces rares ou manquantes, qu'ils rencontraient dans leurs explorations. Et ainsi le petit monde minéral de Werner était devenu non seulement un document

de son zèle infatigable de collectionneur, mais aussi comme le résumé succinct de l'histoire de sa vie intime et de sa pensée. Chaque pierre gardait le souvenir d'une idée féconde qui s'était éveillée en lui, d'un voyage intéressant, d'un site admirable, ou d'un disciple affectionné, qui l'avait quitté pour retourner vers sa patrie lointaine.

Aux préoccupations techniques et scientifiques s'ajoutait chez lui une grande curiosité philosophique. Il avait formé le projet d'une véritable grammaire comparée de toutes les langues d'Europe et d'Asie. De grand matin, avant l'ouverture des cours, on le trouvait assis à sa table de travail, occupé à grouper sur des tablettes, d'après le sens et d'après les ressemblances phonétiques, des racines de mots, tirées de la plupart des langues connues. Ces tablettes devaient former les assises d'un dictionnaire universel des étymologies, qui, dans l'état encore bien arriéré à cette époque de la philologie comparée, ne pouvait guère être mené à terme et ne fut en effet jamais achevé. Non seulement ces connaissances linguistiques rendaient plus attrayants les rapports du maître avec les étudiants exotiques, mais elles devaient aussi confirmer une certaine conception mystique qu'il s'était faite des rapports du langage et de la nature. Il croyait qu'il devait exister un lien profond, quoique peu apparent, une analogie secrète entre la science grammaticale du Verbe, cette « minéralogie du langage », et la structure interne de la Nature.

Enfin le savant et le philosophe se doublait d'un artiste et d'un croyant : C'est ce qui explique beaucoup de partis-pris du maître. Déjà ses contemporains lui reprochaient de vouloir absolument mettre ses théories d'accord avec le récit biblique de la Genèse, ce qui l'amenait à fausser certaines observations ou à négliger certains faits. « A présent seulement je vois sur quelles assises inébranlables repose l'empire de la superstition, » écrivait Forster, lors de son passage à Freiberg. « Voilà où on en arrive quand on exalte de parti-pris un certain nombre de dogmes intangibles et qu'on lance l'ana-

thème contre tout ce qui les contredit. On en arrive à ne plus oser chercher, de peur de découvrir une vérité différente, et, si on la découvre quand même, à ne plus oser y croire. » [1]

Une autre superstition du maître c'était son aversion profonde, invincible pour la chimie. Collectionneur passionné, inépuisable en matière de classification, il avait la perception subtile des formes, des nuances délicates, des analogies secrètes. Mais il voyait une pratique impie dans l'analyse chimique, dans cette vivisection imposée à la nature, torture inutile à laquelle pouvait suppléer un coup d'œil exercé. On rapportait différents traits qui peignaient chez lui cette affection candide qu'il portait aux objets inanimés. Il possédait notamment une collection de pierres fines, riche en rubis et en saphirs. Parfois il faisait circuler parmi les auditeurs l'écrin inestimable. Un jour l'un d'eux, d'un geste trop brusque, renverse la boîte : les pierres roulent par terre et se confondent. Les assistants pâlirent. Quant à Werner, il perdit l'usage de la parole pendant près d'un quart d'heure, suffoquant d'émotion. On ne le revit que quelques jours après ; à peine était-il remis de son trouble. C'est qu'il portait toujours dans son cœur le deuil d'un saphir tricolore, unique au monde, perdu quelques années auparavant et qu'il avait pleuré comme une personne aimée.

Par sa personne, par son enseignement et par sa méthode Werner exerça sur Novalis une profonde influence. « Je devrais déjà une bien grande reconnaissance à Werner », écrivait ce dernier, « parce qu'il a rehaussé en moi la joie de vivre, si de plus je n'avais chaque jour l'occasion d'admirer sans cesse son coup d'œil divinatoire. » Comme Werner il se fait le champion du neptunisme. Dans l'élément liquide il voit l'élément primitif et créateur, l'eau-mère de toute la nature. « Seuls les poètes devraient manipuler l'élément liquide et en parler à la jeunesse enthousiaste. » Il projette

(1) Forster's Briefwechsel mit Sœmmerring, p. 100-101.

de faire avec le maître un voyage d'exploration géologique à travers la Thuringe pour étudier les terrains sédimentaires. Il défend sa théorie anti-volcanique du basalt, sa classification du diamant parmi les silex. Surtout il partage de tout cœur son aversion pour les chimistes. « N'est-il pas étrange que précisément les phénomènes les plus sacrés et les plus charmants de la Nature soient aux mains de gens aussi stupides que les chimistes ordinaires ! Ces phénomènes qui devraient si puissamment éveiller le sens créateur de la Nature, être un secret réservé aux Amants véritables, s'appeler les mystères de l'humanité supérieure, — les voici dévoilés sans pudeur, stupidement, par des esprits grossiers, qui jamais ne comprendront les miracles que recèlent leurs alambics. »

C'est bien la figure même de Werner, que deux fois Novalis a évoquée, dans son roman Henri d'Ofterdingen sous les traits du vieux maître mineur Werner, et dans le Disciple à Saïs, sous une forme plus symbolique. Dès sa première enfance, nous est-il raconté ici du Maître, « il rassemblait pour lui-même des pierres, des fleurs, des insectes de toute sorte, et les disposait en rangées suivant des dessins variés ». Il aimait à « rassembler des familles ». Et n'est-ce pas une allusion au fameux saphir tricolore, dont la perte avait arraché tant de larmes à Werner, lorsque Novalis raconte d'un disciple, « qui brisait tout facilement », qu'il revint un jour, portant à la main une pierre d'une forme merveilleuse ? « Le Maître la prit en main ; il embrassa longuement le disciple, puis il nous regarda de ses yeux humides, posa la petite pierre à une place vide parmi d'autres pierres, juste à l'endroit où, pareilles à des rayons, un grand nombre de rangées venaient se toucher. »

Enfin les préoccupations à la fois mystiques et philosophiques de Werner, les analogies qu'il pressentait entre le langage humain et la structure de la Nature reparaissent sans cesse, comme un « leitmotiv », à travers le long fragment de Novalis, qui n'est qu'une description à demi voilée et à

demi allégorique de l'école de Freiberg. Il nous est parlé dès le début d'une « écriture chiffrée, qu'on découvre partout, sur les ailes, sur les coquilles d'œufs, dans les nuages, dans la neige, dans les cristaux et dans les pétrifications, sur les eaux qui se changent en glace, dans l'intérieur et sur la surface des montagnes, des plantes, des animaux, des hommes, dans les lumières célestes, sur les disques de poix ou de verre, lorsqu'on les touche ou qu'on les frotte, dans la limaille qui se suspend autour de l'aimant et dans toutes les conjonctures merveilleuses du hasard. » (1) C'est ce sanscrit mystérieux, cette langue primitive et sacrée, dont chaque vocable évoquait un être ou scellait une alliance, que des voyageurs viennent étudier au temple de Saïs. « Recueillir les débris de cette langue ou tout au moins toutes les indications qu'on en pouvait avoir, c'était le principal but de leur voyage, et une réputation de haute antiquité les avait attirés à Saïs. Ils espéraient que les hommes instruits, préposés à la garde des Archives du temple, leur fourniraient quelques renseignements ou qu'ils y découvriraient eux-mêmes les instructions nécessaires dans les grandes collections de toute espèce. »

En février 1798 Novalis envoyait à ses correspondants et collaborateurs romantiques un premier recueil de fragments sur la nature, qui parurent dans l'Athenæum sous le nom de « Poussière d'étamines », et il annonçait en même temps un fragment plus étendu, « *Le disciple à Saïs* ». Ce fragment, qui resta inachevé, ne parut pas du vivant de l'auteur. A la mort de celui-ci on crut même le manuscrit égaré, et il ne fut retrouvé que par le plus grand des hasards, chez la seconde fiancée de Novalis, Julie von Charpentier.

(1) N. S. I. p. 209. Cette conception caballstique d'une écriture chiffrée de la Nature se retrouve dans l'enseignement ésotérique de la plupart des associations secrètes du temps. Voir : Hippel. Kreuz-und Querzüge des Ritters A bis Z. Berlin, 1793. II. p. 322 : « Les plumes et les fourrures des animaux contiennent des lettres qu'on peut lire comme un texte imprimé Pareillement sur les fleurs, les plantes et les herbes on lit une écriture divine, etc. »

Il parut dans l'édition posthume des œuvres du poète, avec le titre légèrement modifié : *Les disciples à Saïs* ».[1] On pourrait définir cette œuvre une rhapsodie philosophique et musicale sur la nature. Elle se compose d'une série de développements, rattachés par un lien très lâche, ou plutôt juxtaposés dans un même cadre. C'est là le caractère général de la composition littéraire chez Novalis, qui déjà nous est apparu dans les Hymnes à la Nuit et qui deviendra, dans Henri d'Ofterdingen, un procédé conscient. Les développements s'agrègent les uns aux autres, comme les différentes parties d'une symphonie musicale. L'unité n'est que dans le sentiment, dans une certaine tonalité émotionnelle, qui se déroule en différents thèmes suivant une modulation tout intérieure. Point de récit à proprement parler, point de progression ni logique ni dramatique, mais une succession de monologues, de rêveries, de conversations, de « mélodies » philosophiques. On dirait une conversation d'ombres, pendant un long crépuscule, dans un paysage élyséen, avec, comme décor, les colonnades d'un temple. Du monde environnant, des choses en apparence inanimées montent des voix confuses, un accompagnement en sourdine qui se mêle aux paroles des interlocuteurs et finit même par imprégner leur pensée. Dans ce temple de la Nature les entretiens se font à voix basse, tant sont inattendues et profondes les résonances qu'ils éveillent ; la pensée se dépouille de tout artifice oratoire ou dialectique, assurée qu'elle est de se communiquer plus parfaitement, grâce à cette sympathie diffuse qui rayonne de partout. Les opinions échangées ne songent pas à se combattre, uniquement préoccupées de se fondre, de s'entremêler dans une même trame symphonique. Ainsi se révèle ce qui fait la grande originalité du style de Novalis : le dessin purement mélodique, la modulation mu-

(1) Les disciples à Saïs et une partie des fragments philosophiques de Novalis ont été présentés au public français dans une traduction de M. Mæterlink. (Mæterlink. — Les Disciples à Saïs. — Bruxelles 1894). Cette traduction est précédée d'une étude sur Novalis très initiatrice.

sicale de la pensée, qui échappe à l'analyse précise, cette qualité toute suggestive de la phrase, évocatrice de rêves et de visions fuyantes, s'ornant de ci de là de quelques arabesques énigmatiques. Essayons cependant de pénétrer la pensée qui s'y cache.

Il se rattachait dans les associations occultistes du temps, au temple de Saïs et à l'image voilée d'Isis tout une doctrine ésotérique. Alchimistes et cabalistes avaient coutume d'y faire remonter leurs traditions hermétiques. Dans la Franc-Maçonnerie théosophique l'initiation aux « mystères égyptiens d'Isis » constituait un degré de la hiérarchie sacerdotale des Frères de la Rose-Croix. (1) Cette légende, avec les traditions occultistes qui s'y rattachaient, semble avoir inspiré à Schiller le sujet d'une poésie philosophique, publiée en 1795 dans les « Heures », sous le titre : l'Image voilée à Saïs. Si Schiller, comme il ressort des Lettres de Julius à Raphaël, semble s'être complu quelque temps dans les rêveries théosophiques, l'étude de la philosophie de Kant l'avait amené à une solution toute criticiste du problème de la connaissance. L'homme, disait Kant, ne peut atteindre qu'à un savoir relatif ; il ne peut connaître que les phénomènes. Les réalités surnaturelles sont impénétrables à son intelligence ; il faut donc renoncer à soulever le voile qui cache l'image de la divinité, il faut renoncer à l'intuition directe de l'Absolu : celui-ci ne se manifeste qu'indirectement à la conscience morale, sous la forme d'une Loi sacrée, du Devoir. Peut-être concluait l'auteur, ne devons-nous pas moins bénir la sagesse divine pour tout ce qu'elle nous a caché que pour tout ce qu'elle nous a révélé.

Schiller n'a fait que développer allégoriquement, dans l'Image voilée à Saïs, cette pensée philosophique. Une

(1) Sur la légende d'Isis, dans ses rapports avec la Franc-Maçonnerie mystique voir : Ketmia Vere Compass der Weisen. — Berlin et Leipzig 1779, p. 30 et suiv. La légende d'Isis apparaît dans tous les ouvrages du temps, où sont plus ou moins décrites les agitations alchimiques et occultistes, dans les « Fils de la Vallée » de Zacharias Werner, dans le « Heimweh » de Jung Stilling, et même dans un opéra de Mozart, la Flûte enchantée.

loi mystérieuse interdit au néophyte de soulever le voile, qui couvre l'image de la divinité, car celle-ci seule sait l'heure où, sans danger pour l'homme, ce voile pourra être retiré. Si le néophyte enfreint l'ordre sacré, il sera peut-être un « sachant », mais il sera aussi un sacrilège ; pour toujours tarira dans son cœur la source du bonheur. De même que les « Dieux de la Grèce » de Schiller avaient inspiré à Novalis la troisième partie des Hymnes à la Nuit, il semble que dans le « Disciple à Saïs » le poète romantique ait repris la pensée philosophique exprimée dans « l'Image voilée à Saïs », mais cette fois encore pour la retourner et la réfuter. La solution qu'il apporte est l'exact contre-pied de la solution criticiste, exposée par Kant et par Schiller. Elle se trouve formulée, dès le premier chapitre : « Si aucun mortel ne soulève le voile du côté de cette inscription là-bas, il nous faut donc tenter de devenir immortels : celui qui renonce à le soulever n'est pas un vrai disciple à Saïs. »

Il nous faut tenter de devenir immortels ! C'est la pensée qui déjà inspirait les Hymnes à la Nuit. Le monde lumineux et « phénoménal », la vie terrestre, la conscience individuelle ne sont que des illusions, derrière lesquelles se dérobe un monde plus profond et plus vrai, une réalité métaphysique occulte, l'empire de l'éternelle Nuit. « Encore tu m'éveilles, Lumière allègre ; tu rappelles l'homme fatigué au travail, tu me pénètres d'une vie joyeuse ; je veux bien agiter les mains industrieuses, porter mes regards en tous lieux, là où je peux te servir... Mais mon cœur reste fidèle à la Nuit et à sa fille, la Loi d'amour créatrice. » La même foi mystique inspire tout le premier chapitre du Disciple à Saïs. Le néophyte qui nous accueille à l'entrée du sanctuaire n'est autre que le poète des Hymnes à la Nuit. « Pour moi », dit-il, « je n'ai jamais ressenti ce qu'éprouve le Maître : tout me ramène sur moi-même. » Sans doute une réadaptation partielle à la vie, — dont on a noté déjà les progrès, — s'est accomplie dans l'esprit du jeune mystique ; mais l'intérêt supérieur qu'il prend à l'existence

et au monde n'en a pas moins été profondément déplacé. Une indéfinissable nostalgie s'est emparée de sa pensée, un état persistant de monoïdéisme affectif, véritable idée-fixe du cœur, transfigure à ses yeux les réalités de la nature. Il lui semble que les séries muettes des êtres, dans les vastes collections du temple, vont se réveiller tout à coup pour lui parler de l'aspiration secrète de son cœur. La mort n'a recouvert que d'un voile diaphane l'Image chérie, toujours présente. « Je me réjouis », dit-il, « à la vue des collections et des formes bizarres qui peuplent les salles ; mais je sens que ce ne sont là que des simulacres, des enveloppes, des ornements assemblés autour d'une Image divine et miraculeuse et que cette Image repose au plus profond de ma pensée. *Ce n'est pas Elle que je cherche, mais je cherche parmi les choses.* Sans doute elles vont me montrer la route vers le lieu où, dans un profond sommeil, se tient la Vierge, celle que mon cœur recherche d'amour. »

Ces lignes nous livrent le secret de l'attitude personnelle du poète, en face des grands problèmes de la nature. C'est avec les préoccupations d'un délirant mystique et amoureux qu'il aborde l'étude de cette dernière. Dès les premiers jours, qui suivirent la mort de sa fiancée, on voit cette attitude nouvelle se dessiner chez lui. « Les sciences », écrivait-il alors à Just, « prennent à présent pour moi un intérêt supérieur, *car je les étudie avec des intentions plus hautes et d'un point de vue plus élevé* ». (1) La même pensée se retrouve dans une lettre écrite, peu de temps après, à Frédéric Schlegel. « Je ne suis pas inactif ; *je m'approche à présent par un autre côté de mon but primitif* et avant de l'avoir atteint je ne songe pas au repos ». (2) On se rappelle aussi le second Hymne à la Nuit, où la nature révèle tout à coup au poète tout un empire occulte et magique. Sa correspondance est désormais remplie d'allusions à ces recherches passionnantes. « En physique » lisons-nous à la

(1) Novalis Schriften. Edition Tieck III, p. 20.
(2) Raich. op. cit. p. 31.

date de décembre 1797, « je suis en pleine effervescence. Je me crois en possession des pensées directrices. Si seulement nous pouvions nous voir, échanger nos papiers. *Tu trouverais dans les miens beaucoup de théosophie et d'alchimie.* » (1) Il n'est guère de lettre où il ne revienne à ses merveilleuses, stupéfiantes « découvertes ». — « Je cherche à réaliser une idée, dont la découverte me rend presque orgueilleux. Il me semble que c'est une idée très importante, très féconde, une idée qui jette une lumière singulièrement vive sur le système de Fichte, une idée pratique... Elle ne tend à rien moins qu'à réaliser les aspirations et les pressentiments les plus audacieux de toutes les époques, de la manière la plus analogique, la plus intelligible du monde. » (2) Il s'agit évidemment d'une physique très différente de la physique ordinaire, d'une sorte de Magie transcendante. « Dans cette voie je pense m'engager plus que jamais et rendre désormais superflus tous les alambics et tous les fourneaux. » (3)

Le second chapitre du Disciple à Saïs, intitulé la « Nature » nous fait déjà pressentir cet enseignement ésotérique. Des voix approchent du parvis du temple : ce sont des voyageurs qui s'acheminent en longues théories. Si différents qu'ils apparaissent, dans leurs discours, ils sont cependant tous orientés par une commune aspiration ; tous ils ressentent le besoin d'une révélation plus complète, plus intime de la Nature, et ils croient que cette révélation ne peut se faire que par l'initiation à une sorte de gnose religieuse. L'évangile de Rousseau reparaît ici, formulé en termes plus mystiques. — A quoi sert à l'homme le prétendu savoir dont il s'enorgueillit, s'il s'est éloigné des sources naturelles de la vie ? Il s'agit pour lui d'augmenter bien moins ce savoir abstrait, cette culture factice, que de rétablir dans leur pureté primitive les liens qui l'unissaient

(1) Raich. op. cit. p. 48.
(2) Raich. p. 63-64.
(3) Ibid. p. 69.

jadis à l'univers. Car il fut un âge d'or, une époque d'innocence paradisiaque où il était encore près de la source créatrice. Il en ressentait les pulsations profondes, il en était l'organe inspiré. De cette communion plus étroite il tenait des dons merveilleux, le don de magie et de prophétie. La nature parlait à son cœur directement, dans un langage simple et familier. Seuls quelques rares survivants de cet âge d'or sont restés les dépositaires de cette tradition sacrée. A cette lignée se rattachent les poètes. A leur école se mettra donc d'abord le néophyte : « Celui qui veut apprendre à bien pénétrer l'âme de la Nature, doit la chercher dans le commerce des poètes : là elle entr'ouvre et épanche son cœur mystérieux. »

Doublement néfaste a été le divorce qui s'est accompli entre l'âme humaine et la Nature. Néfaste pour l'homme, qui s'est de plus en plus isolé dans la création. Il a fait une « île » de sa conscience ; il s'est forgé, par la science orgueilleuse, un univers artificiel, sorte d'automate inerte, véritable « antiphysis », qu'il a substitué à la Nature primitive, vivante et poétique. Enfin par son savoir abstrait il s'est éloigné des sources créatrices de la vie, il a diminué sa propre vie, il a tué la spontanéité, il a tari la source des jouissances les plus profondes. « La pensée n'est qu'un rêve du sentir, un sentir éteint, une vie affaiblie, grise et décolorée. » — Néfaste aussi a été pour la Nature ce déchirement intime. Elle est devenue inhumaine et farouche. L'unité primitive de l'univers s'est comme déchirée : elle s'est scindée en deux « pôles » antagonistes : le monde physique et le monde moral. — Mais le conflit n'est pas définitif : Un rapprochement se fera, lorsque l'homme aura retrouvé sa vraie place dans la Nature et qu'inversement, par les enchantements de l'art, celle-ci se sera de nouveau « humanisée ». Là est le principe d'une foi nouvelle, d'une religion supérieure de la Nature. Dans cette espérance commune se rencontreront désormais les véritables « religieux ».

Cependant les voix se rapprochent. Les voyageurs se sont

assis sur les marches du temple, en attendant la venue du Maître et l'initiation prochaine. Le disciple peut observer à présent de plus près leurs attitudes et épier leurs entretiens. Voici d'abord les pessimistes, les découragés. Ils ne savent pas la secrète correspondance qui fait que la nature renvoie à chacun sa propre image, simple et féerique pour les enfants, cruelle et farouche pour les inhumains, souriante et fleurie pour les amants et les poètes. Un rêve de tristesse s'est appesanti sur leur cœur et communique à ce qui les entoure sa teinte morose et funèbre. A quoi bon chercher ? Le fond obscur nous échappe toujours. Le monde n'est qu'un charnier, « un moulin de la mort ». L'heure sonnera sans doute un jour « où tous les hommes, par une grande résolution prise en commun s'arracheront à l'épouvantable geôle et, renonçant volontairement à leurs possessions terrestres, délivreront leur descendance de cette vie de misère et se réfugieront dans un monde plus fortuné, dans le sein de leur Père primitif. » — Mais voici un autre groupe, plus entreprenant. Ce sont les alchimistes. Ils ont surpris le jeu des forces secrètes de l'univers et ils entretiennent une lutte audacieuse contre les éléments. « Il faut que nous cherchions à atteindre la nature par des poisons insinuants... Courage ! Emparez-vous des liens cachés, éveillez dans la nature la convoitise d'elle-même. Utilisez ses discordes afin de la diriger selon votre bon plaisir, comme le taureau aux naseaux ardents ». — Et puis voici le groupe des spéculatifs, cabalistes ou théosophes. « Nous sommes assis à la source de la spontanéité et nous épions : c'est le grand miroir magique devant lequel vient se dévoiler, pure et translucide, la création entière. C'est là qu'elle retrempe les archées et les copies de toutes les natures et nos yeux contemplent les celliers grands ouverts. » — Enfin apparaît, dans son orgueil titanesque, l'idéaliste moderne, le démiurge moral de Fichte. La nature n'est qu'une fiction, produite par le Moi tout-puissant, elle est la matière sur laquelle s'exerce l'activité moralisatrice de l'homme. « L'ac-

tivité morale, voilà l'entreprise grandiose et unique qui résout toutes les énigmes des phénomènes multiples. »

Tout à coup surgit un personnage nouveau, un adolescent au regard fiévreux, le front enguirlandé de roses. « Tu n'as pas encore aimé, malheureux ; » s'écrie-t-il ; « au premier baiser un monde nouveau s'entr'ouvrira à toi ; avec lui la vie pénètrera par mille rayons dans ton cœur enivré. » Et pour illustrer sa pensée, il conte un apologue d'une exquise fraîcheur, la naïve histoire des amours d'Hyacinthe et de Petite-Fleur-des-Roses.

On reconnaît aisément dans ce charmant petit conte une transcription poétique de l'idylle de Grüningen. N'est-ce pas la figure enfantine et espiègle de Sophie, que nous retrouvons sous les traits de Petite-Fleur-des-Roses ? « On eût dit qu'elle était de cire, avec des cheveux de soie d'or, des lèvres rouges comme des cerises, une taille de poupée et des yeux ardents, noirs comme le corbeau. » Et voici le jeune fiancé, Hyacinthe, le jouvenceau fantasque, rêveur et capricieux, « qui se chagrinait pour des riens et des vétilles » et « tenait aux animaux et aux oiseaux, aux arbres et aux rochers, les propos les plus déraisonnables, et leur contait des histoires bêtes à mourir de rire. » Un beau jour un vieux sorcier, vêtu d'un costume bizarre est venu, on ne sait d'où, s'est assis devant la fenêtre d'Hyacinthe, et il a commencé à lui conter les histoires les plus extraordinaires. Et, à partir de cette heure, c'en fut fait du bonheur de Petite-Fleur-des-Roses. Dans le cœur inquiet du jeune rêveur les récits merveilleux de l'Etranger ont éveillé une indicible nostalgie. Il lui faudra quitter parents, amis et la fiancée bien-aimée, tout son petit paradis idyllique, car son cœur troublé ne trouvera plus de repos que là-bas, bien loin, au pays féerique et enchanté où émerge, parmi les frondaisons élyséennes, le temple mystérieux d'Isis... Sans doute il faut reconnaître dans le vieux magicien les préoccupations mystiques et théosophiques, qui s'étaient emparées de l'esprit de Novalis, en pleine pé-

riode de bonheur et l'avaient, alors déjà, détaché de l'objet de son amour terrestre.

La mort n'existe pas dans cet empire féerique. L'épisode de la mort de Sophie apparaîtra donc complètement transformé. C'est Hyacinthe qui s'en va, — poussé par une irrésistible nostalgie. « Partout il s'informa de la sainte déesse Isis, — auprès des gens et des bêtes, des rochers et des arbres. Quelques-uns rirent ; d'autres se turent. Personne ne lui fit de réponse. » D'abord il traversa un paysage aride et funèbre ; le temps lui sembla indiciblement long : ce sont les dispositions morales où ont été écrits les Hymnes à la Nuit. « Puis le trouble intérieur s'apaisa ; il devenait plus calme ; ce qui au-dedans de lui le poussait si impétueusement devint un attrait plein de force et de douceur, où se dissolvait son âme entière. » Dans ces dispositions nouvelles nous avons trouvé le disciple, au début du fragment. —Enfin il arriva au pays magique, à la porte du sanctuaire. « Il s'endormit au milieu de parfums célestes, car seul le rêve devait l'introduire dans le Lieu très Saint. Un enchantement le conduisit à travers des appartements innombrables, remplis d'objets étranges, et il était comme porté par des harmonies suaves et des accords variés. Tout prenait un aspect si familier et cependant frappait ses yeux par une splendeur insolite. Alors disparut toute aspiration terrestre, emportée comme un souffle, et il se trouva devant la Vierge voilée. Il souleva le voile subtil et glorieux et — Petite-Fleur-des Roses tomba dans ses bras. » On se rappelle la lettre écrite quelques semaines après la mort de Sophie. « Avec quel ravissement je lui raconterai, quand je me réveillerai et me retrouverai dans le monde antique et primitif, depuis longtemps connu, et quand Elle se tiendra devant moi : Je rêvais de toi, je rêvais que sur terre je t'aimais ; ton image corporelle était à ta ressemblance, tu mourus... une courte minute d'angoisse se passa et je te suivis. » C'est là le motif fondamental et obsédant sur lequel s'est développée toute la vie imaginative, philosophique et artistique du poète, le

« mythe » personnel qu'il a renouvelé indéfiniment en des allégories innombrables, et, pour reprendre sa propre expression, « la clé qui ouvre tout ». [1]

Si nous dépouillons ce conte gracieux de sa parure symbolique, nous trouverons comme résidu la pensée philosophique suivante : l'homme ne peut connaître vraiment la nature que par l'amour et la sympathie, car on ne connaît intimement une chose qu'autant qu'on en est participant, qu'on la possède au dedans de soi. Toute une conception religieuse et symboliste de la nature se développera de cette intuition, que Novalis semble avoir puisée dans les écrits néo-platoniciens. Il avait lu et commenté les écrits de Hemsterhuys. Il ne paraît pas du reste avoir tiré grand parti de ce penseur à la fois subtil et confus. Une influence bien autrement féconde fut exercée sur sa pensée par le véritable fondateur du néo-platonisme, par Plotin. « Je ne sais » écrivait-il à Frédéric Schlegel en 1798, « si je t'ai déjà parlé de mon cher Plotin. Par Tiedemann j'ai été initié à ce philosophe, né tout exprès pour moi, et j'ai été presque effrayé de sa ressemblance avec Fichte et Kant, des points de ressemblance idéaux qu'il présente avec eux. Il est plus selon mon cœur que tous les deux. » Il se propose d'envoyer une étude dans l'Athenæum sur ce sujet. « Plotin le premier, peut-être initié par Platon, a pénétré avec l'esprit véritable dans le sanctuaire et personne après lui n'est entré si avant. » [2]

(1) Un autre dénoûment se trouve indiqué par Novalis dans un distique détaché : « Un seul réussit; il souleva le voile de la déesse à Sais. Mais que vit-il ? Miracle des miracles ! *Il se vit lui-même.* » A vrai dire ce dénoûment ne paraît pas contradictoire avec le précédent, si on se rappelle la qualité particulière de l'amour mystique chez Novalis. L'amour, pour lui, est avant tout un moyen de culture et de perfection intérieure; l'objet aimé symbolise un « moi » supérieur et nous met en rapport avec lui. Ainsi l'apologue de Hyacinthe donne la solution populaire et le distique donne la solution ésotérique. On pourrait aussi reconnaître dans cette double solution l'expression d'une croyance cabalistique qui veut que la réunion du couple parfait produise un individu unique et rétablisse l'androgyne primitif. On verra plus loin que Novalis s'est plusieurs fois inspiré de conceptions cabalistiques et théosophiques analogues.

(2) Raich op. cit. p. 95 et p. 102.

Ce que Plotin apportait au jeune poète c'était d'abord une théorie philosophique de l'extase, — cette théorie que Novalis avait vainement cherchée dans Fichte, — et aussi une conception organique et symboliste de la Nature. Celle-ci, pour le philosophe alexandrin, était douée d'une âme propre, — l'Ame universelle, — assoupie sans doute et sans conscience distincte, sorte de lien organique par où les êtres individuels arrivaient à coïncider, comme les membres d'un même corps. Entre l'Esprit et la Nature, entre le monde des idées et celui des corps, n'apparaissait pas cet abîme infranchissable qu'a creusé la spéculation moderne. L'Ame universelle, sorte d'activité intermédiaire et mixte, capable des degrés les plus variés, mettait entre eux une liaison souple et mobile, ou plutôt le monde des corps apparaissait comme une image imparfaite et obscurcie du monde des Idées, une ombre qu'aux extrêmes confins de la vie et de la matière avait projetée l'univers spirituel et où, attirée et pour ainsi dire fascinée par sa propre ressemblance, enivrée et étourdie par le fol orgueil de vivre à part, chaque pensée venait s'insérer en un organisme séparé. Et ainsi des rapports très vivants et infiniment variés pouvaient s'établir entre les pensées individuelles et l'âme de la Nature. Une sorte de sympathie universelle, réminiscence confuse de la commune origine, permettait à chaque âme particulière par une divination incessante et magique, de retrouver au dedans d'elle-même l'image totale de l'univers. Issue du monde supérieur des Idées éternelles, où se trouvent encore rassemblés dans leur foyer les innombrables rayons, elle portait en elle dès l'origine la ressemblance confuse des choses d'ici-bas. Mais cette image avait besoin d'être éveillée et sans cesse stimulée par la contemplation terrestre. La perception symbolique du monde, que Novalis avait essayé vainement de tirer de la philosophie de Fichte, se trouvait ici exposée avec une richesse poétique et une génialité philosophique extraordinaires. Sans que fût sacrifiée en rien l'essence transcendantale de l'Idée, mais

sans qu'apparût non plus dans l'univers un antagonisme primitif et irréductible, la pensée individuelle et la nature apparaissaient distinctes et cependant prêtes toutes deux à s'harmoniser, à s'unir dans un même accord. Et ainsi à l'origine de toute perception comme de toute connaissance on rencontrait une sympathie mystérieuse entre l'être qui perçoit et la chose perçue, entre le sujet connaissant et l'objet connu. La connaissance elle-même devenait un acte d'amour. Toute une sphère d'activité magique s'entr'ouvrait à l'âme, — dont l'amour, la musique, la prière, la magie nous révèlent les multiples aspects : car toutes ces activités amènent certaines parties de l'univers à concorder avec notre propre pensée ; elles atteignent le monde non plus par le dehors, mais par le dedans, par un lien invisible et profond.

Une conception analogue de la nature, symboliste et magique, se trouvait déjà esquissée dans les premiers fragments de Novalis qui, sous le nom de « *Poussière d'étamines* » *(Blütenstaub)*, avaient paru dans l'Athenæum, au printemps de l'année 1798. « J'ai eu le plaisir », écrivait Just, « d'y retrouver d'anciennes connaissances. Aussi étais-je heureux de pouvoir m'écrier de temps en temps : voilà du vrai *Hardenbergianisme*. » [1] C'est ce qui ressort aussi de la lettre où Novalis annonce à Guillaume Schlegel l'envoi de ses fragments. « La plupart sont d'ancienne date et ont été simplement détournés. » Ces derniers mots donnent à entendre que les fragments ont subi un remaniment. Sans doute la mort de Sophie et cette orientation toute mystique que prit la pensée du poète, ainsi que les préoccupations théosophiques et occultistes nouvelles et surtout la lecture approfondie de Plotin, rendirent nécessaire une rédaction nouvelle. Essayons d'abord de définir dans son esprit et dans ses grandes lignes cette théosophie romantique de la nature. Nous en saisirons mieux ensuite les applications particulières ainsi que les manifestations dans la littérature.

(1) Nachlese, op. cit. p. 183.

Il s'agit d'une physique toute « symboliste ». Elle est fondée sur le principe d'universelle analogie et sur l'idée d'une révélation continue du moral par le physique et inversement. En cela réside, avons-nous vu, l'essence même du symbolisme. C'est l'ancienne conception cabalistique du microcosme et du macrocosme, appliquée à la littérature et adaptée au goût moderne. L'homme est la clé de l'univers. Tous les mystères de la nature se trouvent à la fois impliqués et révélés en lui. Les éléments et les forces qui, en dehors de lui, semblent se combattre ou se fuir, les voici dans l'œuvre merveilleuse de son corps rassemblés, combinés, mariés dans une synthèse supérieure qui est en même temps une harmonie plus parfaite. « Il n'y a qu'un seul temple dans l'univers, et ce temple c'est le Corps humain. Rien n'est plus sacré que cette forme auguste. S'incliner devant un homme, c'est rendre hommage à cette révélation par la Chair. On touche le Ciel, quand on touche le Corps humain. » (1) Et inversement la nature est un immense organisme, — une « Ame universelle », disaient les néo-platoniciens, — un « Animal-univers », dira le physicien romantique, c'est-à-dire un démiurge vivant, un Homme infini et divin. « Ce démiurge de la Nature *(dieser Naturgott)* nous mange, nous enfante, nous parle, nous élève ; il se laisse manger, engendrer et enfanter par nous ; il est la substance infinie de nos activités et de nos passivités. » (2) Les espèces et les êtres innombrables ne sont que les ébauches imparfaites qui préparent et annoncent ce corps divin de l'univers. Car cette organisation harmonieuse qu'un miracle semble opérer dans le corps de l'homme, la nature s'efforce de la produire « en grand », dans toutes ses parties. Autour de nous, à travers les trois règnes, gisent les matériaux, comme épars sur le chantier, et nous en ignorerions à jamais la destination suprême, si le plan de l'Architecte ne se trouvait indiqué dans un exemplaire succinct : ce plan de l'univers,

(1) N. S. II, 1 p. 337.
(2) N. S. II, 1 p. 279

c'est nous-mêmes. Car l'Homme seul peut donner une signification à la création. Il est « le Sens » de la Terre.

Ainsi se précise le principe éminemment religieux de la physique symboliste. La science est irréligieuse. Elle brise la continuité de l'Etre et du Devenir ; elle rompt le tissu organique de l'univers. « La physique inférieure n'étudie le minéral que parmi les minéraux. » Il lui manque l'intuition totale, organique et divinatoire. Le savant analyse ; il fait subir à la nature une torture compliquée, mais, après cette minutieuse vivisection, il est incapable de rassembler les membres disjoints afin de reproduire le divin archétype, de leur communiquer le frisson, le rythme, l'empreinte inimitable de la vie. A l'automate inerte de la science matérialiste le philosophe romantique opposera le démiurge créateur, la nature vivante, douée de spontanéité et de progrès, animée d'un instinct d'organisation universelle, jusqu'en ses plus infimes parcelles. A l'inverse du savant il interprétera la Nature par l'Homme, non l'Homme par la Nature, et les formes inférieures par les supérieures ; il verra dans ce qui est « en bas » l'ébauche de ce qui est « en haut » ; il surprendra ce « nisus » sacré qui soulève le monde dans toutes ses parties, qui porte la pierre vers la plante, la plante vers l'animal, l'animal vers l'homme et l'homme vers Dieu. Car ce sont là les étapes, les « potentiations » successives du même instinct organisateur et divin. « Toutes les forces de la Nature ne sont qu'une seule force. La pensée est comme la floraison, — la force universelle de la nature, portée à la dignité et à la puissance *n*. » [1]

La connaissance de la nature sera donc nécessairement religieuse et symboliste, c'est-à-dire, selon l'expression de Novalis, « antithétique-synthétique ». Par son corps l'homme est à la fois introduit dans la communion des êtres, (puisque dans son corps la nature est tout entière active et comme impliquée), — et il en est exclu, puisqu'il

(1) N. S. II, 1 p. 231 et 213. Voir encore : II, 1 p. 265 etc.

vit dans un corps particulier, individuel, dans un organisme séparé, qui, comme tel, s'oppose au reste de l'univers. [1] Notre corps nous donne déjà une intuition primitive, une sorte de clairvoyance magique du monde sans laquelle nous ne pourrions même pas vivre un seul instant, — car il est lui-même un organe du Corps universel et comme tel, en connexité intime avec tous les autres organes. Mais cette clairvoyance est limitée à une zone étroite, qui est le champ de notre vie individuelle, et tout le reste de l'univers est comme rejeté hors de nous, dans un « non-moi », dans un monde étranger. La perception extérieure ne fait que suppléer au défaut d'organisation universelle, de clairvoyance magique, d'intuition directe, et la science, issue de cette scission, de cette antithèse entre l'esprit connaissant et les choses, et qui la consacre, qui la rend pour ainsi dire définitive, n'est qu'un moyen de connaissance subalterne, imparfait et provisoire. En même temps donc que l'homme prend, par la science, de plus en plus connaissance du monde extérieur, il doit, par une activité opposée, éminemment synthétique et religieuse, travailler à rétablir le lien primitif. Pour cela il lui faut éduquer et développer en lui le sens interne et magique de la nature. Il ne limitera pas à son propre corps, à sa propre individualité, l'intérêt qu'il prend à la vie, la sympathie qu'il éprouve pour l'univers. Il élargira de plus en plus « les zones de son moi » ; il percevra les corps et les êtres lointains comme il perçoit son propre corps et sa propre vie, par une sorte d'intuition directe, organique et divinatoire. Sa perception de l'univers sera donc bien à la fois antithétique et synthétique : — antithétique puisque le monde lui est d'abord donné du dehors, comme un objet

(1) Comp. N. S. II, 1, p. 311 et p. 351 : « Notre corps est une partie du monde, — il en est un membre, pour mieux dire. Il porte déjà le signe de la spontanéité, de l'analogie avec le tout, il exprime l'idée du microcosme. A ce membre doit correspondre analogiquement le tout. Autant de sens, autant de modes de l'univers; l'univers est la contre partie analogique de l'être humain, dans son corps, dans son âme et dans son esprit. Ce dernier est la formule abrégée, et l'univers est la formule amplifiée d'une même substance. »

où vient se briser sa conscience individuelle ; — synthétique, parce que cet objet doit lui révéler en même temps, au-dedans de lui-même, une réalité intime, et établir un rapport nouveau avec la vie universelle.

C'est le rôle de la poésie de populariser cette intuition symboliste et religieuse de la nature. Ce que le Sage est à l'Enfant, le Poète l'est à la Nature. Il lit dans ses traits naïfs, épiant les secrètes similitudes. Dans le langage confus des éléments il perçoit une âme cachée. Il comprend la vie agitée et inquiète de l'animal, les rêveries capricieuses du monde végétal, le sommeil lourd des choses, chargé d'inexprimables désirs, et la supplication muette des êtres, qui attendent les intuitions lucides, les paroles fatidiques et libératrices. Sous le mirage des métamorphoses sans nombre il surprend la force invariable du désir et de l'amour. Une virtuosité native lui permet de mêler un peu de sa substance à tous les êtres. Il ne s'isole pas dans son moi hautain ; devant les plus humbles manifestations de la vie, il se reconnaît et sait dire, selon la belle expression de Schopenhauer : « moi encore une fois ». Et c'est aussi cet idéal d'universelle sympathie que célèbre la Nature, dans le temple de Saïs, lorsqu'après le départ des voyageurs s'élèvent de toutes parts des voix harmonieuses et plaintives. A ce rêve l'homme s'oppose encore. Il a brisé l'alliance primitive : au lieu de rester un organe inspiré de la vie universelle, il s'est refermé sur lui-même, il a fait de son sens intime une conscience égoïste, un empire clos. Il a cessé d'être « une voix accompagnatrice, un mouvement dans le chœur », selon le mot de Novalis, qui reprend une image familière à Plotin. — Qu'il apprenne de nouveau à « sentir » la nature, qu'il rentre dans l'universelle symphonie. Heureux dès à présent les initiés, les simples et les aimants qui savent, sans arrière-pensée, recevoir et se donner, qui éprouvent dans leur cœur ce commerce quotidien. « Leur vie déborde de jouissances ; elle est une succession ininterrompue de voluptés et leur religion c'est le véritable et pur naturalisme. »

Innombrables sont les avenues qui conduisent au paradis perdu, car les dons sont diversement répartis parmi les hommes de bonne volonté. Ceux-ci, par une sorte d'extase panthéistique, où ils conservent cependant toute la lucidité active de leur pensée, sont comme suspendus entre les deux monde de la pensée et de la nature : ils en perçoivent les analogies et, par une divination incessante, révèlent la Sagesse obscure des hiéroglyphes. Ce sont les « déchiffreurs ». — D'autres pénètrent plus avant. Voici le philosophe de la nature. Par une intuition géniale, il retourne « à la fonction primitive de son existence, à cet instant où produire et savoir se trouvaient dans une merveilleuse interpénétration, — à ce moment créateur de la vraie jouissance, de la conception spontanée et intérieure. » De ce point de départ il reproduit, dans sa succession, toute l'histoire intérieure de la création. — Le temple a aussi ses serviteurs dociles et modestes. Renonçant aux tâches plus glorieuses, avec une pieuse abnégation, ils s'attachent à une besogne humble et ardue. Mais de leurs opiniâtres et obscures explorations sortira un jour « le tracé complet des avenues innombrables ». — D'autres encore peuvent être appelés les favoris, les privilégiés de la déesse : ce sont les amoureux et les poètes, au cœur de qui elle se révèle dans une ivresse orgiaque, dans des extases éblouissantes.

Enfin la nature a ses prophètes, ses apôtres, ses évangélistes. Ceux-ci non seulement en connaissent le passé et le présent, mais ils tournent vers l'avenir un regard prophétique et ils jettent dans les esprits la semence des moissons futures. C'est un de ces apôtres qui s'approche du groupe des voyageurs, sous les traits du Maître de Saïs, image idéalisée du Maître de Freiberg, Werner. Une expression de pieux recueillement se peint sur les visages ; les voix confuses se taisent devant cette parole inspirée. Dès sa plus tendre enfance, il s'est préparé à son ministère dans l'isolement et le silence. A présent il communique à ceux qui

l'écoutent, en même temps que l'enseignement technique, une foi et une discipline religieuses, exerçant leur regard, assouplissant leur pensée, éveillant leur vocation. « Lui seul on pourra l'appeler un Maître naturaliste, alors que tout autre savant, le savant ordinaire, n'éveille le sens de la nature qu'accidentellement, par un effet sympathique, comme s'il était lui-même un produit naturel. » — Seuls aussi les propos du Maître ont « ce caractère inimitable de persuasion intime, qui est la marque des évangiles véritables, des inspirations authentiques. » Un « Evangile » nouveau devait-il tomber de ses lèvres ?

Le fragment s'arrête brusquement, après cette apparition. Il ressort cependant du texte, même incomplet, que le Maître lui-même ne devait pas apporter la révélation suprême, mais simplement préparer les esprits à la recevoir. Dans les premières pages nous voyons en effet apparaître un personnage fort énigmatique, qui aurait dans la suite joué un rôle important. « L'un était un enfant à peine », raconte le disciple, « il venait d'arriver et déjà le Maître voulut lui remettre l'enseignement. Il avait de grands yeux profonds, dont le fond était d'azur sombre ; son teint avait l'éclat des lis et ses cheveux bouclés ressemblaient aux nuées légères et brillantes qui s'élèvent à l'heure du crépuscule. Sa voix nous pénétrait dans l'âme : volontiers nous lui eussions donné nos fleurs, nos pierres, nos plumes, tout ce que nous avions. Son sourire était empreint d'une gravité infinie et sa présence nous rendait indiciblement joyeux. —« Un jour il reviendra », dit le Maître, « alors les leçons prendront fin ». — J'aurais aimé d'interroger cet Enfant ; en ses traits je reconnus quelque parenté ; aussi me semblait-il qu'en sa présence tout s'illuminait au-dedans de moi. »

De ce passage il faut rapprocher une poésie détachée de Novalis, très énigmatique aussi, et où apparaît le même personnage allégorique. Elle débute par des impressions de deuil et a dû être composée, selon toute vraisemblance,

pendant l'été qui a suivi la mort de Sophie. [1] « Le ciel était couvert : il faisait si gris, si lourd : le vent soufflait son haleine brûlante et s'ébattait en des jeux étranges. Je me fuyais moi-même, abîmé dans mes réflexions, dévoré par un chagrin taciturne... » Cependant qu'il chemine morne, désespéré, soudain un compagnon inconnu surgit à ses côtés. C'est un enfant. « Joyeux il brandit sa baguette et me regarda avec un sourire. — Pourquoi te ronges-tu ainsi ? Sèche tes pleurs : voici ma baguette, prends-la et tu redeviendras joyeux. » — A peine le poète tient-il la baguette divinatoire, qu'un reflet d'or verdâtre s'échappe d'un buisson et glisse devant lui dans un éclair sinueux : c'est la reine des serpents, qui fuit sous le crépuscule, portant sur sa tête un diadème scintillant. « Je m'approchai sans bruit et la touchai du rameau. Ainsi, par miracle, je devins indiciblement riche. » Evidemment cette poésie présente un sens caché. La reine des serpents symbolise ici la mort. En effet, la même image se retrouve dans une poésie de Guillaume Schlegel, composée à propos de la mort d'Augusta Boehmer et qui fait partie de cette guirlande funéraire, à laquelle est si intimement mêlé le souvenir de Novalis. « Je pris l'escarboucle scintillante sur la tête du Serpent, la Mort », lisons-nous dans cette petite pièce. La baguette divinatoire désignerait donc les études nouvelles de Novalis sur la nature, où se rencontraient, de son propre aveu, beaucoup d'éléments alchimiques, théosophiques et occultistes, et qui lui faisaient entrevoir dans la mort même une source infinie de vie, des trésors magiques et inexplorés. Quant à l'Enfant, c'est manifestement une figure allégorique. On sait que l'Enfant revêtu d'un habit royal ou simplement couronné était chez les alchimistes le symbole de la pierre philosophale. [2] Ce symbole alchimique, en se combinant avec des motifs religieux chrétiens, dans certai-

(1) Elle se trouve classée, sans titre, parmi les « varia » du poète, n° III, N. S. I, p. 318.

(2) Poisson. — Théories et symboles des alchimistes. Paris, 1891.

nes sectes théosophiques, s'était transformé pour devenir l'image d'un Messie nouveau, — le Messie panthéistique de la Nature. On retrouvera plus loin cet énigmatique personnage, dans les hymnes théosophiques du poète.

Entre les mains de cet enfant devaient être remis l'enseignement et les archives sacrées du temple, à la mort du Maître de Saïs. Cette suite projetée du Disciple à Saïs se trouve rapidement esquissée dans un fragment de Novalis : « Métamorphose du temple à Saïs — Apparition d'Isis — *Mort du Maître* — Rêves dans le temple — Demeure de l'Archée — Arrivée des divinités grecques — Initiation aux mystères — Statue de Memnon — Voyage aux Pyramides — *L'Enfant et son St Jean — Le Messie de la Nature.* » (1) Il est impossible, sur ces indications très vagues, de reconstruire la suite des idées. Cependant on y reconnaît aisément quelques-uns des motifs, qui inspiraient la littérature mystique et théosophique de l'époque, et qu'on retrouverait, plus développés, dans le « Heimweh » de Jung Stilling, — où l'auteur a décrit les agitations occultistes du temps, — et surtout dans « les Fils de la Vallée » de Zacharias Werner, drame allégorique, où est annoncée une régénération prochaine de la littérature, de la religion et des sciences de la nature par une sorte de Franc-Maçonnerie théosophique et romantique. Ce sont ces doctrines à la fois scientifiques et mystiques, plus ou moins occultes, auxquelles le « Disciple à Saïs » devait servir de préambule, et qu'il nous faut encore essayer de préciser. Une figure nous apparaît ici, particulièrement expressive : celle du physicien, théosophe et romantique, J. W. Ritter.

(1) Cette suite projetée se trouve indiquée dans l'édition de M. Carl Meissner (Novalis sæmmtliche Werke. Florenz und Leipzig. 1898. II. p. 311). On retrouve une allusion au même projet dans un fragment de l'édition de M. Heilborn (N. S. II. 1. p. 349. « *Jesus in Sais* »)

## LES PHYSICIENS ROMANTIQUES

Le 18me siècle fut un siècle de profonde rénovation, non seulement dans le monde politique, mais aussi et surtout dans le monde des sciences naturelles. Grâce au génie puissant et organisateur de Lavoisier une science positive nouvelle, la chimie, venait de naître. « A cette époque en effet, » — en ces termes M. Berthelot résume cette page d'histoire, — « la science a été transformée par une révolution considérable dans les idées jusque-là régnantes, je ne dis pas seulement en chimie, mais dans l'ensemble des sciences physiques et naturelles. La constitution de la matière a été établie sur des conceptions nouvelles : la vieille doctrine des quatre Eléments, qui régnait depuis le temps des philosophes grecs, est tombée. La composition de deux d'entre eux, l'air et l'eau, regardés comme simples, a été démontrée par l'analyse : la terre, élément unique et confus, a été remplacée par la multitude empirique de nos corps simples, définis avec précision. Le feu lui-même a changé de caractère : il a cessé d'être envisagé comme une substance particulière ; enfin les savants, et les philosophes à leur suite, ont reconnu entre les matières qui servent de support au feu une distinction capitale et qui s'est étendue aussitôt à la nature entière, celle des corps pondérables, soumis à l'emploi de la balance, et celle des fluides impondérables, qui y échappent. — La confusion qui avait régné jusque-là entre ces divers ordres de matières et de phénomènes ayant cessé, une lumière soudaine s'est répandue sur toutes les branches de la philosophie naturelle et les notions mêmes de la métaphysique abstraite en ont été changées. Dans un ordre plus spécial, la composition élémentaire des êtres vivants, auparavant ignorée, a été révélée, ainsi que leurs relations véritables avec l'atmosphère qui les entoure ; les conséquences les plus graves pour la physiologie, pour la

médecine, pour l'hygiène aussi bien que pour l'industrie ont découlé de ces nouvelles prémisses. » [1]

Les carnets du physicien Ritter, les fragments scientifiques de Novalis portent bien la trace de cette effervescence universelle. On se trouve à une de ces époques de fermentation chaotique, où soudain des masses nouvelles d'idées sont projetées, comme par un feu souterrain, à la surface de la terre. Dans la dissolution des formes établies et des notions traditionnelles, tout à coup des horizons inconnus, des continents nouveaux surgissent. L'ivresse de l'inconnu gagne tous les esprits. C'est l'heure des grandes espérances et des rêves chimériques. Si quelques génies particulièrement puissants et comme providentiels, tels que Lavoisier, parviennent à opérer la synthèse scientifique des éléments nouveaux, élaborent méthodiquement un ordre déterminé de certitudes positives et en définissent rigoureusement la méthode et les frontières, — d'autres sont davantage préoccupés de fondre les masses neuves, encore informes et chaotiques, dans l'ensemble de la vie, de la pensée, de l'activité humaines. Esprits intuitifs, prophétiques, souvent chimériques, ils portent leur pensée sur tous les points à la fois, comme s'ils devaient enfanter un univers nouveau. En Allemagne surtout, — qui était alors un pays très arriéré, presque sans organisation sociale et sans activité industrielle, — toute l'activité scientifique refluait vers les problèmes de pure spéculation et, dès l'abord, la grande révolution scientifique perdit le caractère positif et expérimental qu'elle avait eu en France, pour se transformer en un mouvement spéculatif, en une philosophie métaphysique de la nature. A travers les premiers écrits de Schelling on peut voir par quel effort fiévreux d'assimilation et de trituration philosophiques le jeune auteur s'efforçait de renouveler la vieille méthode métaphysique de construction abstraite, systématique et « à priori », en l'adaptant aux découvertes nouvelles.

(1) Berthelot — La Révolution chimique. Lavoisier. — Paris, 1890 — Voir l'« Introduction ».

A côté des philosophes purs, on voit se constituer en même temps une classe particulière de physiciens, qui ne se rattachent ni au rationalisme philosophique, ni à l'empirisme scientifique, qui combattent le premier au nom de l'expérience et le second au nom d'une conception mystique et religieuse de la nature. Ce sont proprement les physiciens romantiques.

Parmi ces derniers une des figures les plus curieuses et les plus géniales est assurément celle de J. W. Ritter, tout ensemble physicien, cabaliste, théosophe et, à ses heures, quelque peu poète. Il appartenait à la famille des esprits autodidactes, intuitifs, mais confus, désordonnés, véritables déclassés supérieurs, qui ne parviennent jamais à discipliner leur imagination aventureuse, à mettre un peu de suite dans leurs intuitions incohérentes. Apprenti apothicaire, il avait été, grâce à l'entremise de Novalis, tiré de ces occupations médiocrement intellectuelles. Des protections mystérieuses lui permirent de combler peu à peu les lacunes de son éducation première. D'un caractère à la fois timide et ombrageux, susceptible et farouche, incapable de s'assurer la vie par un travail régulier, il se livrait à ses recherches sur le galvanisme avec une passion et une opiniâtreté d'alchimiste, mêlant à des observations très précises, à des découvertes géniales, qui dénotaient un sens profond de l'expérimentation scientifique, les plus chimériques rêveries. Il était, raconte-t-il lui-même dans l'introduction à ses Fragments, affecté d'un tic bizarre, qui prenait l'apparence d'un « esprit » lutin et rappelle, à s'y méprendre, « l'écriture automatique » des médiums spirites. Ce tic l'obligeait, à tout instant, à s'interrompre dans le feu même de la composition et à écrire en marge de son manuscrit les inventions les plus burlesques. [1] En même temps que Volta, et sans connaître les recherches de ce dernier, il avait découvert les phénomènes du galvanisme et dans une conférence qu'il fit en au-

(1) Voir : Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers. Heidelberg, 1810. p. XCIX et suiv.

tomne 1797, devant une société savante d'Iéna, il s'efforçait d'en exposer la théorie scientifique. Dans le galvanisme il croyait saisir l'indice révélateur de toute activité organique, qui à tous les degrés accompagne les manifestations biologiques ; par cette découverte, pensait-il, la physiologie allait être révolutionnée de fond en comble et il laissait entrevoir, en termes apocalyptiques, l'explication par le même phénomène de l'univers entier, compris comme un organisme vivant, comme un animal cosmique. (1)

La connaissance de Novalis qui amena un changement si profond dans l'existence de Ritter, semble remonter aux débuts de la carrière scientifique de celui-ci, c'est-à-dire à l'année 1797 environ. Sans doute Novalis assistait à la conférence qu'il fit en automne de la même année devant la société scientifique d'Iéna, car de Weissenfels, où le jeune poète résidait avant son départ pour Freiberg, il se rendait fréquemment à Iéna. Par Novalis aussi Ritter fut introduit dans les cercles romantiques. « Que puis-je vous annoncer au sujet de Ritter », écrivait Caroline Schlegel à son correspondant de Freiberg. « Il habite à Belvédère et il expédie des grenouilles en masse, qui pullulent là-bas et dont il y a disette par ici. De temps en temps il les accompagne en personne ; cependant je ne l'ai pas encore vu et les autres m'assurent qu'il ne pourrait ni ne voudrait me dire trois mots de suite. Il n'a l'esprit fait que pour une seule chose, à ce que je vois. On dit que dans ce genre il excelle. Je doute cependant que ce soit le genre le plus élevé où on puisse atteindre dans sa science : car ce genre-là en comprend beaucoup d'autres. » (2) Une amitié singulièrement exaltée et d'un caractère mystique, tout au moins fortement imprégnée d'idées mystiques, semble s'être établie dès le début entre Ritter et Novalis. « Celui qui n'était pas connaisseur d'âmes », raconte Ritter dans l'ouvrage déjà cité,

(1) Cette conférence a été imprimée et publiée l'année suivante, sous le titre suivant : « Beweis, dass ein bestændiger Galvanismus den Lebensprozess im Thierreich begleitet. » — Weimar, 1798.

(2) Raich, op. cit. p. 109-110.

« n'eût jamais conclu à un pareil attachement, en voyant les deux amis réunis. Ainsi a-t-on coutume de s'attacher à ce qu'il y a de plus haut, sans que rien en paraisse au dehors ; uniquement à la joie divine qui se répand sur le visage l'initié reconnaît dans quel sens est orienté le cœur de l'homme. L'ami ne recherche pas ce cœur pour lui-même, mais il n'entre en rapport avec lui *qu'en vue de la chose plus haute*. (1) De son côté Novalis répondait à cet attachement quasi-religieux par un enthousiasme au moins égal. « Surtout donnez-moi bientôt des nouvelles de Ritter et de Schelling », écrivait-il de Freiberg. « Ritter est Ritter », ajoutait-il, jouant sur le nom de son ami, « et nous ne sommes que ses pages. Même Baader n'est que son poète. » (2) Il est fort possible que cette connaissance, faite en pleine période de deuil, avec les préoccupations à la fois scientifiques et mystiques qui agitaient alors l'esprit de Novalis, ait inspiré à celui-ci la poésie énigmatique, analysée plus haut — celle où un Enfant mystérieux offre au poète découragé sa baguette divinatoire et transforme du coup sa tristesse en une joie inépuisable. Quelle était en effet cette « chose plus haute », qui servait de lien spirituel entre les deux amis ?

S'il faut en croire Steffens, disciple de Schelling, il s'était constitué autour de la personne de Ritter une véritable petite secte théosophique, où se préparait une opposition sourde contre la philosophie de Schelling. Les idées qu'on

(1) Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers. op. cit. p. XX.

(2) Raich. op. cit. p. 101. Ritter signifie en allemand « chevalier ». — L'amitié de Ritter et de Novalis subit une éclipse pendant les années 1799 et 1800 ; Frédéric Schlegel succéda à Novalis dans l'affection de Ritter, sans que cependant cette seconde liaison fût aussi intime. Enfin un nouveau rapprochement avec Novalis s'opéra peu avant la mort du jeune poète. « Un des souvenirs les plus pénibles de l'auteur » raconte Ritter dans la préface de ses Fragments, « fut d'avoir un peu perdu de vue Novalis pendant cette dernière période... Il reporta dans la suite de nouveau toute son affection sur ce dernier, — mais Novalis mourut. Du moins eut-il le soulagement de recevoir une lettre du jeune poète, conservée dans ses papiers, lettre que celui-ci avait commencée peu avant sa mort et qu'il n'avait pu achever. » Cette lettre, s'il faut en croire Ritter, en outre des encouragements et des indications sur leurs aspirations communes, contenait des prophéties sur l'avenir, qui se réalisèrent (J. W. Ritter, Nachlass. etc. p. XXX et suiv.)

agitait là-dedans formaient, d'après le même auteur, « la mixture la plus étrange » de concepts scientifiques et de rêveries mystiques. « De jeunes hommes, que rebutaient la discipline rigoureuse d'un enseignement philosophique comme aussi toute activité scientifique méthodique, s'accommodaient à merveille de ces jeux d'esprit, qui leur procuraient, sans beaucoup de peine, des idées en grand nombre. » (1) Ce sont ceux, dit Steffens, qui plus tard se firent les lecteurs les plus assidus des récits de Novalis. Vraisemblablement c'est aux mêmes agitations, plus ou moins occultes, que fait allusion Schubert, disciple et ami de Ritter (dont il adopta plus tard la fille) lorsqu'il parle d'un groupe de naturalistes mystiques, qui se réunissaient dans les environs d'Iéna, (Ritter habitait une maison de campagne à Belvédère), et où on pratiquait le magnétisme animal, la télépathie, la communication de la pensée, etc. « La plupart de ces phénomènes », ajoute-t-il, « se produisaient dans des moments d'exaltation religieuse ou avaient coutume d'affecter ce caractère. » (2) Solger, qui fut en 1801 un des auditeurs assidus de Schelling à Iéna, observait les mêmes symptômes parmi la jeunesse de son temps. Le diagnostic qu'il établit de ce naturalisme néo-mystique, s'il ne s'applique pas exclusivement au groupe des physiciens religieux qui entouraient Ritter, définit cependant très nettement, quoique d'un point de vue hostile, toutes les tendances similaires. Il s'agissait, dit-il « de transposer les lois et les activités de la nature dans l'ordre spirituel et moral et de fonder ainsi la morale sur la physique. Cette illusion dangereuse, qui ne mène qu'aux aberrations de la magie et qui fausse la connaissance de la nature pour l'employer à des fins de ce genre, est un symp-

(1) Steffens. Was ich erlebte. op. cit. T. 4. p. 90-91. Sur la méthode de Ritter on peut lire un article, rédigé sans doute par un de ses disciples, dans l'« Allgemeine literarische Zeitung » de Halle, Année 1805, 25 novembre. Pour les renseignements biographiques, voir Schubert (Gott. Heinrich von) Selbst biographie. Erlangen. 1855. Tome 2. p. 386 et suiv.

(2) Schubert. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. — 1808. — p. 339 et p. 353.

tôme inquiétant pour notre époque et il a fallu une période de dissolution comme la nôtre pour que, même sous les formes superficielles qu'elle revêtait souvent, cette entreprise ait pu passer, auprès de beaucoup, pour quelque chose de vraiment profond et de consistant. » Quant à Solger, il ne veut y voir qu' « un amusement de l'imagination qui papillonne autour des abîmes de la conscience humaine... On découvre quelques parcelles de notre vie intérieure, on les arrache du Tout, on montre les organes palpitants, et les profanes, qui n'ont pas été accoutumés à l'intuition méthodique, croient saisir dans ces spasmes maladifs les tressaillements voluptueux d'une vie supérieure. C'est ainsi que même aux non-initiés on entr'ouvre des échappées troublantes sur les mystères sacrés de la nature, par où on entend ces régions où voisinent la folie et la conscience normale, les états du magnétisme animal et d'autres encore, qui ont d'autant plus d'attrait, qui passionnent d'autant mieux une curiosité exclusive et entraînent d'autant plus facilement les esprits dans une sorte de vertige moral, qu'ils sont moins compris. » (1)

Ce signalement répond assez bien aux aspirations qui se faisaient jour dans l'entourage de Ritter et dont les fragments de celui-ci, auxquels le souvenir de Novalis se trouve si étroitement rattaché, nous apportent de nombreux témoignages. Dans une longue introduction, rédigée pour initiés et volontairement énigmatique, l'auteur parle d'une « physique supérieure », dont la révélation se faisait, non par la « tête », mais par le « cœur », ou plutôt par Dieu, « car, dit-il, Dieu même est ce Cœur, et en Lui seulement une chose peut être intégralement pensée et comprise ». Il oppose à la physique commune, attachée à l'observation servile des phénomènes extérieurs, cette connaissance supérieure, à laquelle quelques élus seulement avaient accès. « Tout ce qu'*ils* possédaient là », dit-il, « ils ne le verront distincte-

(1) Voir Solger. Nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Leipzig. 1826. II. p. 183-184 et p. 192-193.

ment qu'à l'heure de leur mort. » [1] Caroline Schlegel, sur qui Ritter, on l'a vu, avait produit une impression médiocrement favorable et qui devait bientôt reporter sur Schelling ses sympathies passionnées, ne voyait pas d'un bon œil ces recherches singulières. « Vous ne sauriez croire », écrivait-elle à Novalis, « comme votre activité ésotérique me met la tête à l'envers. Vous ne vous figurez pas combien peu je comprends toute votre manière d'être, combien peu je m'explique ce que vous faites. Je ne connais rien, après tout, hormis la morale humaine et la poésie... Ce que vous brassez là tous ensemble c'est pour moi l'antre de la sorcière *(ein wahrer Zauberkessel)*. » [2] Au contraire Frédéric Schlegel se promettait monts et merveilles de cette physique supérieure et la recommandait instamment à Schleiermacher. « Je me mettrai en correspondance avec Novalis » écrivait-il à ce dernier, « au sujet du galvanisme de l'esprit, une de ses idées favorites. J'entrerai en scène très modestement ; il aura l'honneur de remplir les fonctions de Mage. Comment sa théorie de la magie, le susdit galvanisme de l'esprit et le mystère du contact spirituel prennent eux-mêmes contact dans son esprit, s'y galvanisent et s'y amalgament magiquement, tout cela reste encore pour moi un point passablement obscur. » [3]

Que faut-il entendre par ce galvanisme spirituel ? Il s'agit d'une conception, non pas philosophique ou théorique, mais expérimentale de la magie. Celle-ci repose, comme on sait, sur l'hypothèse d'une âme cosmique, d'un lien organique universel, qui permet aux différentes parties du monde d'agir les unes sur les autres sans l'intermédiaire d'un agent matériel et mécanique, par une sorte de sympathie diffuse, et amène certaines forces étrangères à obéir à notre pensée. « La magie », disait Novalis, « est une identification partielle du monde extérieur avec notre moi... Le mage sait

(1) J. W. Ritter. Nachlass etc. op. cit. p. XL et XLII.
(2) Raich. op. cit. p. 108-109.
(3) Aus Schleiermacher's Leben. op. cit. T. 3. p. 77. C'est l'époque où Frédéric Schlegel entre en rapports suivis avec Ritter.

animer la nature entière comme son propre corps. » La vérification expérimentale de cette âme cosmique Ritter avait cru la découvrir dans les phénomènes du galvanisme. « Chaque partie du corps », disait-il, « si simple qu'elle paraisse, doit être envisagée comme un système de chaînes innombrables et infiniment petites, car on peut la diviser à l'infini et on retrouvera cependant toujours des parties analogues au tout. De pareils systèmes entrent à leur tour comme éléments dans des chaînes plus hautes, celles-ci de nouveau dans d'autres chaînes plus étendues et ainsi de suite jusqu'à la plus grande chaîne, qui comprend toutes les autres. Ainsi sans cesse les parties refluent vers le tout et le tout reflue vers les parties. » (1)

Il y a ainsi une sorte de circuit cosmique, une ondulation universelle de la vie. Les organismes individuels ne sont que des points d'arrêt qui interrompent le courant pour l'intensifier. Ce que l'individu, comme tel, possède de vitalité il l'arrache à la vie universelle et il faut qu'un travail continu d'assimilation et de désassimilation, — dont les termes extrêmes sont la naissance et la mort, — rétablisse sans cesse le circuit interrompu et draîne le courant. La physique se transforme ainsi en une biologie cosmique. Les différents règnes ne doivent pas être étudiés isolément, mais comme les éléments ou les organes de *l'Animal-Univers*. « Les corps célestes », disait Ritter en concluant, « en sont les corpuscules sanguins ; les voies lactées sont les muscles et un éther céleste pénètre partout comme un fluide nerveux... Où trouver encore ce qui distingue les parties de l'animal, de celles de la plante, du métal ou de la pierre ? Ne sont-ce pas là toujours les parties du grand Animal-Univers (*des grossen All-Thieres*) ? — Une loi de la nature inconnue et universelle semble briller tout à coup devant nos yeux. » (2)

On reconnaît ici ce démiurge de la Nature, dont Novalis disait qu'il « nous mange, nous enfante, nous parle, nous

1) Ritter. Beweis dass ein bestændiger Galvanismus den Lebensprozess in dem Thierreich begleitet. Weimar. 1798. p. 158.

2) I. W. Ritter. Beweis etc. op. cit. p. 171.

élève, se laisse manger, engendrer et enfanter par nous ». La loi profonde de la création, c'est un communisme mystique. « La Nature ne tolère pas les droits de propriété imprescriptibles. Elle détruit d'après des règles immuables tous les vestiges de la propriété, elle extirpe tous les vestiges de l'organisation. La terre appartient à toutes les générations. Chacune élève ses prétentions sur l'ensemble. Les aînées ne tirent aucun bénéfice du hasard de la primogéniture. Le droit de propriété se trouve périmé à dates fixes. » (1) Telle est, selon l'expression de Novalis, la « politique » de la nature. Le galvanisme en est l'indice révélateur et la vérification scientifique. « Si le galvanisme exalte toutes les fonctions des éléments individuels, c'est qu'il n'est peut-être pas autre chose qu'une conscience supérieure de la Nature, l'âme de la Nature... Les corps, semble-t-il, doivent commencer par apprendre à se sentir les uns les autres par le moyen du galvanisme, avant de pouvoir agir les uns sur les autres. » (2)

Mais le galvanisme ne nous révèle encore l'âme cosmique que dans ses manifestations inférieures. Il faudrait que celle-ci se manifestât comme un « sens interne » de l'univers, c'est-à-dire comme une activité animique. Précisément dans la seconde moitié du 18me siècle le fameux magnétiseur Mesmer prétendait avoir découvert dans ce qu'il appelait le « magnétisme animal » cet agent universel, à la fois fluidique et psychique. Exalté par les uns, nié de parti-pris par les autres, le magnétisme animal devint, en Allemagne comme en France, un sujet d'actualité passionnante. Tandis que les revues rationalistes, telles que le « Mercure Allemand » et la « Berlinische Monatsschrift » prenaient résolument parti contre l'interprétation aventureuse des phénomènes, ou même contestaient l'authenticité des expériences, tandis que le libraire Nicolaï, directeur et éditeur de l' « Allgemeine deutsche Bibliothek », flairait dans tout magnétiseur

(1) N. S. II, 1. p. 3.
(2) N. S. II, 1. p. 266 et 267

un jésuite déguisé, [1] les mystiques de tout bord se plongeaient à corps perdu dans ces recherches nouvelles et prétendaient y découvrir une confirmation admirable de toutes leurs rêveries ou de leurs croyances religieuses.

Parmi les plus zélés on rencontrait naturellement de nouveau Lavater. Il avait été initié par un élève de Puiségur, qui expérimentait son art dans les environs de Zurich sur une servante hystérique de St-Gall. Pendant son passage à Brême, Lavater avait lui-même magnétisé une jeune fille hystérique et avait converti quelques médecins de la ville à la méthode mesmérienne. Il attribuait les résultats surprenants de ces cures magnétiques à un agent surnaturel et trouvait par là vérifiée son idée favorite d'une puissance extraordinaire sur le monde physique, grâce à la foi religieuse. Fermement convaincu de l'efficacité quasi-religieuse de ces pratiques, il les recommandait à ses paroissiens et n'hésitait pas à appliquer la méthode à sa propre femme, qu'il hypnotisait, ou, selon l'expression du temps, qu'il « *désorganisait* » liturgiquement. [2] Beaucoup de médecins. Heinecken à Brême, Gmelin à Heilbronn, avaient suivi le mouvement et se croyaient investis d'une puissance surhumaine. Le magnétisme animal jouait un rôle important dans les Sociétés secrètes, où il constituait un degré d'initiation. [3] On se rappelle les « Unions désorganisatrices » dont parle Jean Paul dans « la Loge invisible », où on s'entraînait à provoquer sur soi une sorte d'extase somnambulique. Les swedenborgiens à leur tour adoptèrent le magnétisme animal. La Société exégétique et philanthropique de Stockholm correspondait longuement à ce sujet avec la « Société des amis

(1) Sur les controverses passionnées que souleva en Allemagne le Mesmérisme, on peut consulter : « *Der deutsche Merkur* » (octobre 1784), l'article de Hufeland : « Mesmer und sein Magnetismus » et la « *Berlinische Monatsschrift* », année 1785, tome 5, p. 15 et suiv.

(2) Voir : der deutsche Merkur. Janvier 1787. p. 91. — Berlinische Monatsschrift. 1785, tome 5. p. 432 etc.

(3) Hippel. — « Kreuz und Querzüge des Ritters A bis Z. » op. cit. p. 411. « Le magnétisme animal et l'art de désorganiser était une des initiations inférieures ».

réunis » de Strasbourg, et, dans un mémoire détaillé, reconnaissait dans ces phénomènes mystérieux les symptômes indéniables de la prochaine venue du royaume de Dieu sur terre. (1)

Mesmer lui-même, quoique philosophe et rationaliste, avait frayé la voie par l'interprétation mystique qu'il s'était cru autorisé à fournir de ses propres expériences. « Indépendamment des organes connus », disait-il dans son traité de *l'Influence des Plantes sur le corps humain*, — « nous avons encore d'autres organes propres à recevoir des sensations ; nous ne nous doutons pas de leur existence, à cause de l'habitude prédominante où nous sommes de nous servir des premiers, d'une manière plus apparente, et parce que des impressions fortes, auxquelles nous sommes accoutumés dès le premier âge, absorbent des impressions plus délicates et ne nous permettent pas de les apercevoir. » (2) Ces sensations plus subtiles, que l'habitude et l'éducation ont émoussées en nous, constituent un « sens interne » ou un « instinct universel » de la nature. « Nous sommes doués d'une faculté de sentir dans l'harmonie universelle les rapports que les évènements et les êtres ont avec notre conservation. » (3) A cet instinct, qu'il oppose à la perception sen-

(1) « Sendschreiben der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft zu Stockholm ». Traduit en allemand dans « der deutsche Merkur », 1787, tome 2, p. 159 et suiv. Sur l'organisation des sociétés de magnétiseurs, — mesmériens, barbarinistes, puységuristes, — on trouve des renseignements circonstanciés dans le « Système raisonné du magnétisme universel », Ostende, 1786. Le magnétisme y est considéré comme une science occulte, qui doit rester telle, à cause des dangers auxquels elle exposerait la société si elle tombait entre des mains criminelles.

(2) Mesmer. Influence des plantes sur le corps humain. Paris, 1766, p. 56-57.

(3) Ibid. p. 84. — C'est la même définition qu'on retrouve dans les « Aphorismes, dictés à l'assemblée de ses élèves » (Paris, 1785), n° 190. « La faculté de sentir dans l'harmonie universelle, le rapport que les êtres et les événements ont avec la conservation de chaque individu, est ce qu'on doit appeler l'instinct. » A la conception magique de l'âme cosmique il substitue de plus en plus la conception plus scientifique d'un fluide magnétique universel. Mais à vrai dire ce ne sont là que des différences de terminologie. Dans ses aphorismes (n° 184), il parle encore toujours du « sens interne » de la nature, qui nous met en rapport avec toutes les parties de l'univers et sur lequel se fondent les pressentiments, la clairvoyance, etc.

sible et à la connaissance scientifique, il donne comme substrat une sorte de fluide magnétique, qui, à la manière d'une sensibilité diffuse, pénétrerait toutes les parties de la nature. Ce sens interne se révèle plus particulièrement dans certains états d'hypnose, où se trouvent momentanément suspendues les facultés volontaires de perception et où le sujet se laisse complétement pénétrer par le rayonnement fluidique et magnétique. Des communications magiques peuvent ainsi s'établir, en dehors des formes normales du temps et de l'espace. C'est ce que Mesmer appelait « le sommeil divinatoire ». Ici, disait-il, « le sens interne devient le seul organe des sensations... On peut dire que dans l'état de sommeil l'homme sent ses rapports avec toute la Nature. » Une « clairvoyance » particulière se développe alors. « Dans cet état de crise, ces êtres (les somnambules) peuvent prévoir l'avenir et se rendre présent le passé le plus reculé. Leurs sens peuvent s'étendre à toutes les distances et dans toutes les directions, sans être arrêtés par aucun obstacle. Il semble enfin que toute la Nature soit présente. » (1)

Une conception analogue, — peut-être même directement empruntée aux écrits de Mesmer, — inspire bon nombre des fragments de Ritter (2) et paraît aussi avoir influencé la pensée de Novalis. Il faut savoir que le magnétisme animal passait encore pour une science occulte, réservée aux seuls initiés. Or il ressort clairement de la préface des fragments de Ritter, — auxquels Novalis semble avoir collaboré, — que nous sommes en présence d'un de ces petits groupes d'occultistes, si fréquents en Allemagne à la fin du 18me siècle. Il n'y a là rien de surprenant : des savants comme Sœmmerring et Klaproth, des littérateurs comme Forster et l'histo-

(1) Ibid. p. 69

(2) Ritter devint de plus en plus l'apôtre inspiré du somnambulisme, auquel il finit par convertir Schelling et toute la « Naturphilosophie » romantique. Novalis mentionne dans ses fragments, à différentes reprises, des expériences sur le magnétisme animal. N. II, 1. p. 206 : « Thierischer Magnetismus Versuche mit Julie » et N. 8 II. 1. p. 348 « Thierisch-magnetische Versuche ».

rien Jean de Müller firent longtemps partie d'associations occultes qui se rattachaient à l'ordre de la Rose-Croix. Il n'était guère d'Allemand cultivé, qui ne fît partie au moins d'un Ordre secret, maçonnique ou autre. Lessing, Herder, Fichte, Gœthe appartenaient à la Franc-Maçonnerie. Gœthe, Herder et Pestalozzi avaient aussi été initiés, ainsi que la cour de Weimar, à l'Ordre des Illuminés de Weishaupt. De plus en plus se dessinait dans la Franc-Maçonnerie un mouvement mystique et théosophique : une des grandes questions à l'ordre du jour était l'établissement d'une philosophie religieuse, symboliste et magique de la Nature. Du magnétisme animal on pensait tirer une sorte de théorie scientifique de la magie, qu'on opposait au rationalisme et au matérialisme philosophique. (1)

A diverses reprises Ritter mentionne ses observations personnelles sur le somnambulisme artificiel. Il voit dans ce dernier un état éminemment « religieux » de l'âme humaine, un état de foi et de clairvoyance supérieure. Il raconte certaines expériences qu'on instituait entre initiés et qui ressemblent, de tous points, aux phénomènes d'écriture automatique. (2) « La plupart de ces phénomènes », raconte Schubert, qui fut l'ami intime de Ritter et sans aucun doute un des initiés, — « se produisaient dans les moments d'exaltation religieuse où ils avaient coutume d'affecter ce caractère. » (3) C'est dans cette atmosphère magique qu'il faut replacer les Hymnes à la Nuit de Novalis, pour en comprendre les secrètes intentions. Il se trouve du reste parmi les fragments publiés par Ritter un fragment d'Hymne à la Nuit, qui pourrait bien être de la main même de Novalis. Schleiermacher, mis au courant de ces singulières pratiques par

(1) Mesmer et ses disciples, quoique rationalistes, fondaient cependant sur le magnétisme animal une conception mystique et magique de la Nature Voir : « Système raisonné du magnétisme universel », Ostende, 1786, particulièrement les chapitres intitulés : « du Somnambule devin », « du Somnambule philosophe », « du somnambule poète » etc., etc.

(2) Ritter. — Nachlass etc. op. cit. p. LXII et LXIII.

(3) Schubert. — Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft 1808. — p. 339 et p. 353.

Frédéric Schlegel, semble avoir éprouvé de vagues inquiétudes. Son correspondant croit utile de le rassurer. « Pour ce qui est du galvanisme spirituel il ne s'agit en somme que de découvrir ce qui est muscle et tendon dans l'âme humaine. » —

« Dans le magnétisme animal », disait Ritter, « on quitte le domaine de la conscience volontaire pour entrer dans celui de l'activité automatique, dans la région où le corps organique se comporte de nouveau comme un être anorganique et *ainsi nous révèle les secrets des deux mondes à la fois*. » (1) C'est là pour le physicien romantique le sens merveilleux du magnétisme : il crée, selon le mot de Mesmer, un état de « sommeil divinatoire » qui replonge l'âme individuelle au sein des forces élémentaires et de l'âme cosmique. Les pulsations les plus profondes de la vie échappent à l'empire de la volonté, — et pareillement ce qu'il y a de plus intime dans la nature ne pénètre pas dans la conscience éveillée, qui est une conscience « isolée ». Le néophyte ne peut être introduit que par « le rêve », c'est-à-dire dans un tat de somnambulisme ou de sommeil divinatoire, dans le sanctuaire d'Isis. Sans doute, même à l'état de veille, nous sommes doués d'une certaine clairvoyance magique : mais elle est limitée à notre sphère corporelle et la perception extérieure supplée seule à notre défaut d'intuition directe de l'univers. Mais cette zone animique est mobile et peut être reculée à l'infini. Ce sont là les « transcendances » magiques qui s'entr'ouvrent à nous dans l'extase, dans le rêve somnambulique, dans l'inspiration, et qui constituent l'activité géniale. Comme l'illustre magnétiseur Mesmer, Novalis parlera d'un « sens intime » ou d'un « sens absolu » qui permet à l'homme de franchir les barrières de sa personnalité physique. Il entre alors avec l'univers en des rapports magiques, transcendants, qui ne sont plus soumis aux modalités ordinaires de la conscience. L'espace, la durée, l'opposition entre le moi et le non-moi

(1) Ritter. — Nachlass, etc. op. cit. p. 81.

peuvent être momentanément abolis ; au fond de nous-même se découvre une âme inconnue, une âme nocturne et somnambulique, un moi universel et transcendantal, à l'égard duquel « le moi habituel n'est qu'un simple « supplément ».

Le grand problème se pose donc d'évoquer cette âme, sans abolir du même coup la lucidité active de l'esprit : en ceci consiste proprement la divination. La Nuit mystique est une transcendance totale, absolue et excessive : la sphère consciente est ici complètement abolie. Il s'agit de trouver un état intermédiaire entre la veille et le rêve, un état de somnambulisme lucide, l'état « divinatoire » par excellence. Dans un passage fort curieux du disciple à Saïs, Novalis en fait une description très minutieuse. Il semble anticiper la méthode braidique de l'hypnose. « Sur tout ce que l'homme entreprend », lisons-nous, « *il lui faut diriger son attention indivise ou son moi* et, en procédant de la sorte, il voit bientôt naître en lui, très étrangement, des pensées ou une espèce nouvelle de perceptions, qui ressemblent aux légers tressaillements d'une pointe colorante et pointillante, — ou encore aux contractions et formations bizarres qui se produisent au sein d'un fluide élastique. Elles rayonnent en tous sens, en partant du point où s'est fixée son attention avec la mobilité d'une substance animée, et entraînent son moi à leur suite. Il peut parfois arrêter aussitôt ce jeu, en partageant de nouveau son attention, en la détournant volontairement, car ces perceptions paraissent n'être que les irradiations, les activités variées que son moi suscite de toutes parts au milieu du fluide, ou encore les réfractions de son moi, ou enfin un jeu bizarre, pareil aux ondulations d'un océan autour du point fixe où s'est arrêtée son attention. Il est tout à fait remarquable que l'homme prenne conscience dans ce jeu seulement de son originalité individuelle, de sa liberté spécifique et qu'il ait *l'impression de se réveiller d'un sommeil profond*, comme si maintenant enfin il se trouvait chez lui dans le monde et si maintenant seulement la lumière du jour se répandait

au dedans de lui. Il lui semble avoir atteint le degré le plus parfait *lorsque, sans troubler ce jeu, il peut en même temps vaquer aux occupations ordinaires des sens, sentir et réfléchir en même temps.* Les deux espèces de perceptions y gagnent : le monde extérieur devient transparent et le monde intérieur se fait varié et expressif, en sorte que l'homme se trouve dans un état de vie intense, suspendu entre deux mondes, avec le sentiment de la plus complète liberté et de la plus joyeuse toute-puissance. Il est naturel que l'homme cherche à rendre durable une pareille disposition, à la répandre sur l'ensemble de ses sensations et qu'il ne se lasse pas de suivre à la trace les connexités des deux mondes, leurs lois, leurs sympathies et leurs antipathies. » (1)

Ainsi se précise la conception magique et symboliste, « antithétique-synthétique » du monde. La véritable nature, de ce point de vue, n'est pas directement perçue par les sens : ceux-ci ne nous donnent que l'enveloppe extérieure, le texte hiéroglyphique. Pour pénétrer jusqu'à la signification pofonde et cachée, il faut que l'homme se mette dans une disposition psychologique et morale particulière, qu'il réalise un état intermédiaire entre la conscience individuelle et le « sens » universel, par une sorte de demi-extase ou demi-somnambulisme divinatoire. Ce n'est que dans cet état de « suspension » entre les deux mondes, état provoqué par une aimantation magnétique de l'attention, que se découvre à lui la réalité intime de la nature. Entre les objets du monde environnant et lui s'établissent alors des rapports vraiment « attractifs », qui « entraînent son moi » à leur suite et lui donnent « l'impression de se réveiller d'un profond sommeil », de « se trouver maintenant seulement chez lui dans le monde ». On peut dire qu'il contraint alors les Esprits invisibles à lui apparaître, à se révéler à lui, que sa pensée « anime » la création comme elle anime son propre corps. Il est devenu mage et, en ce sens, tout puissant. Ici s'ouvre le domaine de la Physique supé-

(1) N. S. I. p. 230-231.

rieure, pressentie par Plotin, « qui ne s'occupe plus des corps réels, mais qui porte ses entreprises audacieuses dans le chaos universel pour y établir un ordre tout nouveau. » [1]

« Vivifier tout, c'est le but de la vie ». C'est le but aussi de cette physique supérieure, symboliste et magique. Il n'y a rien de mort dans la nature ; tout a vécu et tout vivra encore. « Les terres sont les ancêtres des vivants actuels », disait Ritter, « Elles ont vécu jadis l'une après l'autre. A présent elles reposent ensevelies et des enfants jouent parmi les fleurs qui ornent leurs sépulcres. » La mort, l'inertie, le sommeil ne sont qu'apparents, provisoires. Tout ce que nous avons le droit d'affirmer, c'est que nous ignorons les stimulants appropriés qui tireront la nature de cette léthargie passagère, les réactifs assez puissants pour ranimer les énergies engourdies. « La vie est partout, seulement nous appelons mort ou nature morte tout corps dont l'excitabilité n'atteint pas une certaine limite apparente... Sans la chimie nous appellerions inertes une foule de corps qui ne le sont pas en réalité. L'âme aussi est susceptible de degrés. L'âme la plus élémentaire est aussi la plus faible et ne peut être stimulée que par les excitants les plus intenses ou par une excitation ininterrompue ». [2] En ces termes Novalis formulait scientifiquement la nouvelle foi panthéistique.

Aux poètes surtout il appartient d'annoncer l'évangile naturiste. Pareils à « ces enfants qui jouent parmi des tombes », dont parlait Ritter, ils chantent au sein de la mort l'hymne de l'universelle résurrection. La nature se change pour eux en un poème, en une « histoire » romanesque et féerique . Il suffit de jeter un coup d'œil sur le monde animal pour voir qu'une imagination humoristique s'est ingéniée à produire les types les plus bizarres, mêlant le grotesque à l'effroyable, produisant pêle-mêle les formes les plus nobles

(1) N. S. II, 1. p. 232.
(2) N. S. II, 1. p. 318 et II, 2. p. 437

et les caricatures les plus amusantes. Qui ne s'est parfois perdu dans la contemplation des plantes et des fleurs ? Elles semblent nous parler en des hiéroglyphes si simples et pourtant si obscurs. « Je ne me lasse pas », dit un personnage du roman Henri d'Ofterdingen, « d'examiner minutieusement les diverses essences végétales. Les plantes nous apportent si directement le langage du sol, chaque feuille nouvelle, chaque fleur particulière ressemble à un mystère qui se pousse à la lumière et qui, subitement paralysé par l'amour et la joie, comme frappé de mutisme, se métamorphose en une plante pensive et silencieuse. Lorsqu'à un endroit solitaire on rencontre une pareille fleur, ne semble-t-il pas que tout soit transfiguré dans son voisinage et que les petits chanteurs ailés s'arrêtent de préférence en ce lieu ? On voudrait pleurer de joie et, loin du monde, enfoncer dans la terre les mains et les pieds, pour y pousser des racines et ne plus jamais s'éloigner de ces parages enchantés. » [1]

Les corps élémentaires eux aussi, avec leurs propriétés physiques et leurs affinités chimiques peuvent apparaître comme les inventions d'un démiurge-poète. Chaque corps a une valeur allégorique : il est une image originale où se reflète le chaos créateur. Il y a là le principe d'une « physique fantastique », dont la révélation ne peut être apportée qu'allégoriquement, dans un « mythe » poétique. La nature minérale est pareille à une ville magique pétrifiée. Elle gît, silencieuse et sans vie, encore engourdie sous les frimas de l'hiver. Rien ne s'agite dans les rues sonores. Mais, comme au sortir de l'hiver nous assistons dès à présent à un réveil partiel, de même sous les brises d'un renouveau universel, la Belle-au-bois-dormant se réveillera peut-être un jour. « La Nature ne doit pas être expliquée à l'état d'immobilité, mais comme une activité progressant vers la moralité... Un jour il n'y aura plus de Nature, tout se transformera progressivement en un univers spirituel... La Nature doit devenir morale ; nous sommes ses éducateurs, ses tangentes

(1) N. S. I, p. 172-173.

morales, ses stimulants moraux. » [1] Il s'agit donc de trouver un genre littéraire qui nous permette d'étendre jusqu'à elle le lien religieux et moral de la sociabilité humaine, un genre où apparaisse non plus son corps inanimé, mais son « histoire » et son âme secrètement vivante, où les forces et les éléments eux-mêmes soient présentés comme les personnages d'un drame humain. Ce genre essentiellement romantique, c'est le « Mærchen » qui le réalise le plus parfaitement.

## LE CONTE CABALISTIQUE DE KLINGSOHR
## LA THÉORIE DU « MÆRCHEN »

Dans la légende du Tournoi poétique de la Wartburg c'était un personnage fort énigmatique que le magicien Klingsohr de Hongrie, poète et nécroman. Il avait été initié, d'après la légende, aux sciences occultes à Bagdad, à Constantinople, à Naples où Virgile lui-même lui était apparu, à Paris enfin, sous les auspices de l'illustre Merlin. Pendant trois ans il avait vécu près de Mahomet. Il possédait toute la science du Moyen-âge et il la proposait sous forme d'énigmes indéchiffrables à son rival et adversaire poétique, Wolfram d'Eschenbach. Les circonstances où, dans le roman Henri d'Ofterdingen, le Klingsohr de Novalis, au soir des fiançailles de la gracieuse Mathilde et du jeune poète Henri d'Ofterdingen, raconte son « Mærchen », sont assurément moins merveilleuses et moins dramatiques. Le personnage non plus, — où on reconnaît les traits nobles et souriants de l'olympien Gœthe, — n'a rien de la farouche grandeur de son homonyme médiéval. Cependant l'énigme qu'il propose aux hôtes rassemblés en si joyeuse aventure, ne laisse d'être à première vue fort obscure et, si on en juge par une première lecture, dut paraître médiocrement récréative. Essayons modestement de sou-

(1) N. S. II, 1, p. 265, II, 2, p. 525 et 495

lever un coin du voile qui couvre au non-initié le sens caché de l'apologue sibyllin.

« La longue Nuit *venait de commencer* ». Il ne s'agit pas comme on pense, de la Nuit dans le sens habituel du mot, puisque au contraire nous assistons à un « *réveil* » du monde. En termes de palingénésie mystique la Nuit signifie la période où par une désorganisation, qui est aussi le commencement d'une organisation supérieure, les formes nouvelles s'ébauchent dans le chaos. Nous quittons en effet ce que Novalis appelle ailleurs « l'âge primitif et fabuleux, où tout germe sommeillait à part et aspirait dans sa solitude inviolée à épanouir la plénitude ténébreuse de son existence illimitée. » A présent, la « ville » se « réveille ». Ailleurs dans un court fragment la Nature est comparée à « une ville magique pétrifiée ». Tel nous apparaît bien l'empire du roi Arctur. Tout y est rigide, cristallisé, glacial : c'est le pôle nord de la création. Aux fenêtres, dans des vases d'argile, scintillent des fleurs de givre et de neige. Les remparts de la ville sont brillants et translucides. Devant le palais sont plantés des arbres métalliques et des fleurs de cristal, parmi lesquelles un jet d'eau pique sa grêle colonnette de glace. La mer lointaine a un éclat rigide, tandis que des clartés lunaires se jouent parmi les formes engourdies et fantastiques. Ce n'est point une vision capricieuse d'artiste seulement, mais l'expression allégorique de la théorie neptuniste. « Si l'eau, disait Ritter, est la base physique de toute matière terrestre, les gaz ne sont donc que des évaporations et *tous les corps solides ne sont qu'une glace diversement colorée.* » (1) Le théosophe Jacob Bœhme de même faisait de l'eau douce « le principe primordial de la Nature. » Mais dans cet état primitif, ajoutait-il, elle apparaît encore solidifiée, « en sorte qu'elle ressemble à du jaspe précieux ou, comme je dirais dans ma langue, à une mer vitrée, où brille le soleil et qui est toute limpide et transparente. » (2)

(1) Ritter. Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers. op. cit. I. p. 35.

(2) Jak. Bœhme. Sæmmtliche Werke. 1831. T. II, p. 112.

Cependant une lumière brille dans les profondeurs du palais : elle semble rayonner faiblement d'une image mystérieuse, où se fondent le lait et la pourpre. C'est l'image de Freya, la fille du roi Arctur et la figure symbolique de la Paix et de la Douceur. Près d'elle se tient l'antique Héros, image symbolique du Fer, de la force résistante et solidifiante. « Tous les éléments de la terre », disait Ritter, « semblent être du fer décomposé. Le fer est le noyau de la terre... Tous les éléments réunis devraient donner le fer comme produit. Rétablir ce fer idéal, telle est la tendance de toute opération chimique. » [1] Une influence particulière émane de Freya et de temps en temps le héros lui présente son bouclier, pour qu'elle l'aimante. Ainsi le magnétisme est, comme le disait Schelling, « l'activité de l'universelle animation » *(der allgemeine Akt der Beseelung)* ; mais il procède lui-même d'une cause plus intime et déjà d'ordre moral, — d'une mystérieuse influence qu'exerce sur le Fer, sur la Force héroïque et résistante, la Vierge cosmique, la Douceur pacifique. Grâce à cette influence l'Epée du Héros, transformée en aiguille magnétique, indiquera au monde le lieu où repose la Paix. Mais, pour que se réveille la Vierge endormie, pour que la Nature primitive sorte de la période glaciaire, il faut qu'une brise tiède d'amour vienne pénétrer et réchauffer la masse froide, la matière sidérale, engourdie sous les frimas. « La chaleur est proche », chante un oiseau héraldique, « l'éternité commence. La princesse va se réveiller de son long rêve, lorsque terre et mer fondront dans l'embrasement de l'amour. » Déjà le roi Arctur est occupé à un jeu étrange. Prince romantique du Hasard, des rencontres ingénieuses et des unions assorties, il découvre par une série de réussites, aux sons d'une musique mystérieuse, les rythmes et les proportions qui permettront la réalisation du monde. De ce jeu sont sorties les grandes constellations. « Tout ira bien », conclut-il, et s'adressant au vieux héros :

(1) Ritter Nachlass etc. op. cit. p. 34-35

« Fer, dit-il, lance ton épée dans le monde, afin qu'ils sachent où repose la Paix » (c'est-à-dire Freya).

La scène change. La recherche de la Paix, de Freya, c'est un élément plus particulièrement moral et humain introduit dans l'univers. Il faut que la nature devienne morale et inversement que la morale devienne « un système de la nature » : l'Amour seul peut réaliser ce miracle, car il est à la fois une force naturelle et instinctive et une puissance de transformation spirituelle. La scène où se joue le drame de cette nouvelle époque mondiale, est la Terre et plus particulièrement l'Ame humaine. Un intérieur familial en offre la représentation allégorique la plus parfaite. Au centre, un berceau où dort un enfant : c'est Eros, personnification de l'Amour. Les destinées de l'univers reposent sur cet enfant. Il est le héros prédestiné qui doit éveiller dans son sommeil la Vierge cosmique, car la réunion de ce couple primitif et symbolique amènera seule l'âge d'or. Autour d'Eros se groupent les diverses activités de l'âme : sa sœur de lait, Fable, représente la poésie naïve de l'enfance, chère aux romantiques ; — et puis, voici Ginnistan, à l'écharpe bigarrée, la nourrice des deux enfants, c'est-à-dire l'imagination capricieuse de la Nature, la « folle du logis », — enfin c'est le Scribe gribouilleur, à la figure décharnée, image allégorique de l'Intellect scientifique, qui, avec force contorsions, couvre ses tablettes de notes parfaitement illisibles. Le Père des enfants, — le « Sens » *(der Sinn)* ou encore la réalité sensible, — engage avec lui une longue conversation tandis que la Mère, — en qui on reconnaît le Cœur et les facultés affectives, porte au dehors les objets du ménage et se voit vertement tancée par l'Intellect utilitaire et égoïste. Au fond, près d'un autel, est appuyée Sophie, la divine Sagesse. Elle tient dans une coupe un liquide miraculeux. « Celui qui a le bonheur de connaître et de savoir préparer dans sa quintessence cette eau merveilleuse », disent les écrits alchimiques, [1] « est un vrai fils de la Sagesse. » Dans la Bible théosophique

(1) Voir Compass der Weisen, op. cit. p. 278 (note).

des Rose-Croix il est question d'une coupe « remplie d'une certaine liqueur qui avait l'apparence physique de l'eau, mais la couleur du feu. En se délectant de cette Eau enflammée le cœur se trouvait inondé de clarté et la poitrine était comme gonflée de sagesse. » (1) De même chez Novalis, après l'arrivée du Maître de Saïs, les assistants boivent dans des coupes de cristal d'où « sortait une flamme rafraîchissante, s'élevant jusqu'aux lèvres des interlocuteurs. » Ce breuvage de feu, inspirateur de la vraie Sagesse, passait pour être par excellence le mystère d'Isis. (2) A diverses reprises la divine Sophie jette sur la nourrice et l'enfant quelques gouttelettes du miraculeux breuvage, qui s'évaporent instantanément en une buée bleuâtre, où apparaissent mille arabesques poétiques, rêveries naïves et capricieuses de l'enfance. Mais dès qu'une gouttelette tombe sur le Scribe elle se transforme en un interminable chapelet de chiffres et de figures géométriques, qu'il enroule autour de son cou décharné. Dans le même liquide Sophie plonge les tablettes qu'il lui présente : presque tout est effacé, seuls quelques caractères subsistent, après ce bain révélateur, fixés à présent en une belle encre d'or indélébile. L'allégorie est transparente : le liquide, c'est l'imagination créatrice, source commune du génie artistique et scientifique. Tant que Sophie, la divine Sagesse, restera près de l'autel, prêtresse vénérée du foyer, inspiratrice des grandes pensées, l'harmonie et le bonheur ne cesseront de régner dans l'âme humaine. Mais elle a deux ennemis : d'abord le Scribe, l'Intellect prosaïque, qui subit impatiemment son contrôle, et surtout la « Lumière solaire » (*die Sonne*), c'est-à-dire « la philosophie des lumières », qui s'efforce de détrôner Arctur, le prince romantique du Hasard, afin de soumettre l'univers entier à des lois inflexibles.

Un conflit ne tarde pas à éclater. C'est d'abord une cons-

(1) Le passage se trouverait dans le 4e livre apocryphe d'Esdra, V, 14 et 39. Voir : Compass der Weisen, op. cit. p. 52.

(2) Voir encore Compass der Weisen, op. cit. p. 59. Novalis : N. S. I, p. 242.

piration tramée contre la « Mère », c'est-à-dire contre le Cœur et les affections morales. L'instigatrice plus ou moins volontaire c'est Ginnistan, l'imagination sensuelle. Rien ne résiste aux séductions de la frivole beauté. Le « Père » lui-même oublie dans ses bras ses devoirs les plus sacrés. Cependant l'épée, lancée à travers le monde par le vieux Héros et qui doit indiquer à l'Amour le lieu où repose Freya, s'est transformée en une aiguille magnétique et a touché le berceau d'Eros. Celui-ci tout à coup a pris la stature d'un adolescent et a senti briller dans son cœur l'étincelle de l'ineffable nostalgie. Malheureusement Ginnistan brûle pour lui d'une ardeur coupable et, chargée de l'amener à la cour du roi Arctur, où l'attend Freya, la fiancée prédestinée, elle prend les traits de la «Mère », tout en gardant les passions de l'amante. Ici encore se cache une arrière-pensée allégorique : l'imagination sensuelle égare l'amour et le détourne de son objet véritable. L'amant alors cesse d'être fidèle à la sainte aspiration. En vain l'aiguille magnétique, symbole de cette aspiration constante, lui indique invariablement le lieu où séjourne la Vierge, que son cœur recherche d'amour. Le pacte tacite est rompu : les convoitises frivoles et coupables, le péché, la discorde et la souffrance, issues de l'infidélité première, vont à présent régner dans le monde. — Avec sa compagne séductrice Eros s'en est venu à la cour du roi Arctur, dans l'empire lunaire où, blême et soucieux, « seul avec sa tristesse » celui-ci a été relégué par son ennemi, l'orgueilleux Soleil. Introduit par Ginnistan, dans les secrets appartements du palais, l'adolescent contemple, dans une vision anticipée, les puissances cachées de la nature et aussi les perspectives redoutables de l'histoire du monde, les guerres sanglantes que déchaîne l'infidélité première, les haines, les passions coupables, les meurtres, — jusqu'au jour où un fleuve laiteux viendra noyer tous ces spectres hideux. Alors apparaîtra sur les eaux calmes du fleuve la Fleur bleue romantique, symbole de la réconciliation et de la paix par l'amour et par la poésie.

Cependant cette vision prophétique devient une réalité. Eros s'abandonne à la séduction. Les suites de cet entraînement coupable ne tardent pas à se faire sentir : le Scribe s'empare du gouvernement de la maison. Sophie et Fable (la Sagesse divine et l'Imagination romantique) sont mises en fuite. Derrière l'autel, Fable découvre un escalier dérobé qui la mène en un lieu souterrain, gardé par un sphinx gigantesque. C'est à la vérité un monde fort étrange que ce monde souterrain où règnent trois vieilles Parques. Une lampe y projette des flots d'obscurité ; l'huile qui alimente cette lampe est distillée avec le venin des tarentules, c'est-à-dire des mauvaises passions. La vie ici ne peut pas germer, seul l'Inerte *(das Leblose)* y peut subsister. Si on rapproche de ce tableau un écrit presque contemporain de Novalis (Europa ou la Chrétienté), [1] il semble qu'il faille comprendre par l'empire des Parques la philosophie matérialiste du 18me siècle. Elle est une sorte d'irréligion systématique : à la nature vivante et animée elle a substitué un mécanisme inerte, sa lumière même s'alimente du venin des tarentules, c'est-à-dire que sa philosophie morale, essentiellement égoïste et sensualiste, prend son inspiration seulement dans les penchants inférieurs de l'âme humaine. Bref c'est un monde diamétralement opposé à celui de la poésie romantique. Et en effet les trois sorcières, qui règnent en ce ténébreux séjour, font le plus gracieux accueil au Scribe, dont apparaît soudain la silhouette grotesque. De son côté celui-ci s'applaudit de voir Fable, l'enfant chérie du romantisme, séquestrée et mise au pain sec. « Il est bon, lui dit-il, que tu sois ici retenue au travail. J'espère que les mortifications ne te manqueront pas ». Et il raconte avec joie les infidélités d'Eros, faisant prévoir aux vieilles sorcières un riche

(1) N. S. II, 2, p. 409 et 410. Dans ces pages Novalis analyse les progrès de l'irréligion scientifique dans le monde moderne. « La haine de la religion s'étendit tout naturellement et très logiquement à tout ce qui soulève l'enthousiasme ; elle proscrivit la fantaisie et le sentiment, la moralité et l'amour de l'art ; ...elle fit de l'harmonie créatrice du monde le bruit monotone et régulier d'un immense moulin — d'un moulin « en soi », sans architecte et sans meunier, d'un moulin qui se moudrait lui-même... »

butin. Fable elle-même doit servir leurs desseins malfaisants : elle est envoyée à la recherche des tarentules, qui alimentent la lampe ténébreuse. — Mais elle parvient à s'échapper. Elle remonte dans le palais du roi Arctur. « Enfant bienheureuse, — s'écrie le roi attendri, — toi seule es notre libératrice ».

« Trois fois je te ferai une prière — répond celle-ci : — quand pour la troisième fois je reviendrai, l'Amour sera à la porte ». D'abord elle demande une lyre. Par la puissance miraculeuse du chant elle console Ginnistan, abandonnée par Eros depuis l'imprudente aventure ; — elle éveille de nouveau l'aspiration sainte au cœur de l'amant déchu, devenu sceptique, volage, railleur, — tandis qu'elle entraîne en une sarabande effrénée les vieilles sorcières, tout empêtrées dans leurs vêtements lourds et rigides. — En même temps se prépare un cataclysme dansl'univers. Le Soleil, ennemi d'Arctur et de Sophie, pâlit et s'éteint : un immense bûcher, où s'immole le Cœur, la « Mère » aimante, attire à lui la flamme de l'astre usurpateur dont le disque, mat et sombre, est bientôt englouti par les flots. Par cette immolation seulement, douloureuse mais nécessaire, du Cœur et de ses affections naturelles, par ce suicidé philosophique, peut s'allumer dans l'univers la flamme céleste, la lumière intérieure, l'empire de la Nuit mystique qui remplacera désormais celui de la lumière extérieure, dont le Soleil était le foyer provisoire. Car le Soleil représente la régularité inflexible des jours et des saisons et en même temps la lumière orgueilleuse de la science, de l' « Aufklærung » ; il est l'allié naturel du Scribe, qui assiste avec terreur à sa déchéance. « Un jour ton horloge marquera la fin du temps », avait déjà chanté le poète dans les Hymnes à la Nuit, « lorsque tu deviendras pareil à nous tous et que, consumé par la nostalgie tu t'éteindras et tu mourras. » (1)

« La Flamme est-elle arrivée ? » demande Fable. — « Elle est arrivée », répond le roi Arctur. « La Nuit est passée et

(1) N. S. I, p. 313.

la glace fond. Mon épouse (Sophie) apparaît dans le lointain. Mon ennemi (le Soleil) est englouti. Tout commence à vivre. Encore je ne puis me montrer, car seul je ne suis pas roi. Demande, que désires-tu ? » — « J'ai besoin », dit Fable, « de fleurs écloses dans la flamme. » — En effet les trois sorcières, épuisées par la sarabande échevelée où Fable les a entraînées, ont chargé celle-ci de leur préparer des vêtements de danse légers, souples et brodés de fleurs cueillies dans la flamme. Ce sont ces fleurs, nées dans la flamme pure de l'inspiration mystique, que Fable, en une seconde prière, demande au roi Arctur. Ainsi par une renaissance mystique et poétique se prépare la conquête du monde et cette renaissance sera l'œuvre de l'art romantique. Quant au tissu qui recouvrira et bientôt emprisonnera d'un réseau fatal les membres décharnés des acariâtres beautés, silencieusement les araignées porte-croix l'ourdissent dans l'ombre. Y a-t-il ici encore une arrière-pensée ? On verra Novalis, dans un pamphlet religieux intitulé « Europa ou la Chrétienté », annoncer une renaissance de l'ordre des Jésuites et saluer dans ce symptôme la déchéance prochaine de la « philosophie des lumières ». Déjà celle-ci, par ses associations secrètes, illuministes ou maçonniques, emprunte à son pire ennemi le réseau de son organisation : mais elle ne sait pas, l'imprudente, quelles puissances tiennent l'extrémité des fils invisibles ; elle ignore que les araignées porte-croix la guettent dans l'ombre et égorgeront leur proie d'autant mieux qu'elles-mêmes ont tissé en cachette le réseau qui l'emprisonne. (1)

(1) C'est, croyons-nous aussi, le seul sens raisonnable qu'on puisse donner à la poésie que chante Fable dans l'antre des sorcières (I, p. 140) :

« *Erwacht in euren Zellen*
*Ihr Kinder alter Zeit;* » etc.

Une renaissance mystique se prépare, qui emprisonnera dans son réseau la philosophie matérialiste. Encore ces sectes mystiques sont-elles très divisées entre elles :

« *Ich spinne eure Fæden*
*In Einen Faden ein...* »

Le dénouement approche. Le matérialisme est anéanti. « L'Inerte a de nouveau rendu l'âme », annonce Fable, « ce qui est vivant règnera ; il formera et utilisera l'Inerte ». Mais il reste auparavant à ranimer la Nature, devenue languissante depuis l'immolation du Cœur, et à rétablir l'harmonie et la concorde dans l'Ame humaine, si profondément bouleversée. La première opération sera l'œuvre de la nouvelle physique romantique, et tout particulièrement du galvanisme. Le galvanisme avons-nous vu, c'est le phénomène révélateur de la vie ; — ce sera donc aussi la fontaine de jouvence d'où sortira ranimée la création. A cette résurrection nous allons assister à présent. A la suite d'une troisième et dernière demande, Fable obtient trois compagnons, parmi lesquels deux métaux, Or et Zinc, le jardinier du roi Arctur. « Si chez un animal fraîchement tué, on approche un morceau d'argent d'un ou de plusieurs muscles ( par exemple des extrémités inférieures d'une grenouille) — ou encore si on approche simplement le métal d'un liquide, d'une éponge mouillée qui communique directement avec ce muscle, — et si d'autre part on approche un morceau de zinc de la fibre nerveuse, qui se trouve organiquement et directement rattachée à ce muscle, — ou encore, comme tout-à-l'heure, si on l'approche d'un corps liquide, d'une éponge mouillée, communiquant directement avec cette fibre, — et si maintenant on met en contact immédiat les extrémités opposées de l'armature métallique, on voit se produire aussitôt des contractions violentes dans tous les muscles, qui sont traversés par les ramifications de la fibre nerveuse et compris dans la chaîne galvanique. » [1] De

Il leur manque une organisation commune, un « corps » unique.

*« Noch seid ihr nichts als Seele,*
*Nur Traum und Zauberei etc.*

Cependant, qu'elles pénètrent dès à présent dans la caverne et entraînent les trois Parques dans une sarabande effrénée :

*« Geht furchtbar in die Höhle,*
*Und neckt die heil'ge Drei »*

(1) Ritter. — Beweis etc. op. cit. p. 3-4.

plus, observe Ritter, tous les corps conducteurs dans la chaîne galvanique sont aussi conducteurs de l'électricité. (1) C'est à peu près ce que nous voyons se produire dans le conte de Klingsohr. Un personnage nouveau, Tourmaline, rassemble les cendres de la Mère consumée. Précisément vers cette époque, un physicien électricien, Oepinus, avait découvert et étudié les propriétés particulières de la tourmaline : on sait que cette pierre cristallisée devient électrique par la chaleur du feu ou par le frottement. Tourmaline, personnification de l'Electricité, sera donc le compagnon habituel des éléments de la chaîne galvanique, Zinc et Or. Ensemble ils se rendent, accompagnés par Fable, auprès d'Atlas, le vieux géant qui porte le monde sur ses épaules et se trouve aujourd'hui tout infirme et perclus de douleurs. « Il paraissait paralysé et ne pouvait plus remuer un seul membre. « *Or* » lui mit une pièce de monnaie dans la bouche et le jardinier (« *Zinc* ») lui glissa un bol sous les hanches. Fable lui toucha les yeux et versa le liquide sur le front. Aussitôt que l'eau eût coulé par dessus les yeux dans la bouche et jusque dans le bol, un éclair de vie fit tressaillir tous les muscles du géant. Il ouvrit les yeux et se redressa avec vigueur. » (2)

Puis ce sont les éléments terrestres qui, par l'action régénératrice du galvanisme, vont se transformer en un fluide éthéré et universel, véritable Mercure des Philosophes. Le Père et Ginnistan, seront les artisans plus ou moins conscients du Grand Œuvre Alchimique. Une situation assez délicate reste en effet à régulariser entre eux. Avec ses précieux auxiliaires, Zinc et Or, Fable établit la chaîne galva-

(1) Ibid. p. 5

(2) N. S. I, p. 149-150. Pressentant déjà l'électrothérapie et la métallothérapie, Ritter appliquait le galvanisme au traitement des maladies nerveuses, particulièrement des paralysies et des anesthésies. Le physicien Schubert, initié par Ritter, fit une dissertation inaugurale à ce sujet, tendant à prouver que le galvanisme était la véritable panacée. Il s'était institué thaumaturge et prétendait, par l'excitation galvanique, rendre aux sourds l'usage de leurs sens. (Voir : Schubert, Selbstbiographie. Erlangen. 1855 II p. 29-30).

nique et fait passer un courant voltaïque entre le couple irrégulier, désormais irréprochablement uni. Mais, du même coup, par cette union symbolique, tous les éléments de la Nature, toutes les matières isolées se sont fondues en un corps nouveau, universel, infiniment mobile, fluide et éthéré, qui reflète en lui les formes innombrables des choses, nées de l'imagination capricieuse de la Nature. « Le mercure », disent les écrits alchimiques, « prend toutes les formes, de même que la cire attire toute couleur ; ainsi le mercure blanchit tout, attire l'âme de toutes choses... il change toutes les couleurs et subsiste lui-même, tandis qu'elles ne subsistent pas ; et même s'il ne subsiste pas en apparence, il demeure contenu dans les corps. » (1) C'est aussi ce Mercure des Philosophes, cette matière universelle, véritable miroir de la Nature, susceptible de recevoir toutes les formes, toutes les empreintes, toutes les spécialisations, — qui constitue désormais le Corps terrestre par excellence, celui que revêt le Père, c'est-à-dire le Sens, ou la Réalité sensible, après son union régulière et légitime avec Ginnistan, avec l'imagination capricieuse de la Nature. « Le métal se coagula et se changea en un miroir limpide. Le Père se souleva, ses yeux brillaient, et encore que sa stature fût belle et expressive, cependant *son corps paraissait être un fluide subtil, d'une mobilité infinie, où chaque contact se trahissait par les mouvements les plus variés et les plus gracieux.* » (2) Il faut encore que la Nature devienne aimante et morale. Aussi Sophie verse-t-elle dans la coupe de l'autel les cendres de la Mère, c'est-à-dire du Cœur humain et des affections morales, et tous ceux qui viennent goûter au divin breuvage sentent au-dedans d'eux les pulsations d'une vie généreuse et aimante.

L'heure a sonné de rapprocher les deux couples royaux, Eros et Freya d'une part, Arctur et Sophie de l'autre, c'est-à-dire la Nature et l'Amour, la Sagesse divine et le Hasard

(1) Voir Berthelot. Les Origines de l'alchimie. Paris, 1885. p. 272.
(2) N. S. I p. 151.

créateur. Déjà apparaît, dans une perspective apocalyptique, la primitive cité, non plus comme l'empire des glaces, mais comme une nature printanière, fleurie et odorante, ranimée par la brise tiède et les effluves de l'amour. Il faut que le contact galvanique s'établisse à présent entre Eros et Freya. Tenant d'une main une chaîne d'or, qui trempe dans la mer, et de l'autre l'épée aimantée, lancée dans le monde par le vieux héros, Eros « place le pommeau sur sa poitrine et dirige en avant la pointe ». Dans cette attitude, il s'avance vers la princesse. L'étincelle brille, mais la secousse a été si forte que Fable est presque tombée à la renverse. Quant à Freya, qui dormait toujours, du coup elle s'est réveillée et Eros se jette dans ses bras. « Un long embrassement scella l'alliance éternelle. » Il ne reste plus qu'à ouvrir les portes du palais, pour que la foule vienne acclamer, — et à célébrer les noces symboliques. Quant aux antiques ennemis d'Arctur — « l'antiphysis » matérialiste, — c'est-à-dire la Matière inerte, l'Intellect prosaïque, la Lumière orgueilleuse du Soleil, — ils apparaissent portés sur une plaque de pierre : ce sont des figurines d'albâtre et de jaspe noir, rangées en jeu d'échecs, et qui charmeront les loisirs des couples royaux. Le nouveau roi embrasse son épousée. Pareillement font les autres couples entre eux, chacun à chacune. Tout ce qui peut embrasser embrasse. « On n'entendait plus que des mots caressants et des bruits de baisers. » Fable se met à filer des jours de soie et d'or et chante d'une voix forte : « Le royaume de l'Eternité est fondé ; l'Amour et la Paix mettent un terme à l'antique conflit ; le long rêve douloureux s'est évanoui : Sophie reste à jamais la prêtresse des cœurs. »

Il est difficile de porter un jugement sur une œuvre littéraire si bizarre : les termes de comparaison manquent. C'est un délire d'abstractions où, à côté d'évocations gracieuses et d'arabesques ingénieuses, l'absurde et le grotesque ont plein droit de cité. On y trouve tous les caractères propres de l'imagination cabalistique. L'auteur use du même procédé, qui déjà inspirait ses premiers cahiers philosophiques, et

qui consiste à prêter aux concepts abstraits de la philosophie ou des sciences une existence individuelle, mystérieuse, quasi-fantastique, à y voir non pas l'expression de relations abstraites et générales, mais les signes évocateurs d'une réalité occulte, invisible. Et puis surtout il use et abuse de l'analogie. On a vu que c'était là le « trope » préféré de Novalis. Mais où se manifeste clairement ce qu'il y a souvent d'absurde et de faux dans cette habitude intellectuelle, c'est lorsque l'esprit de système s'en mêlant, l'auteur au lieu de laisser à ce procédé littéraire son caractère divinatoire, fuyant et protéiforme, s'efforce de le fixer en des combinaisons stables, poussant à bout les analogies et les agençant entre elles. Il en arrive à se créer une mythologie à son usage personnel, une algèbre mentale, qu'il substitue de plus en plus à la vision directe de la réalité. Si encore dans ces combinaisons bizarres on pouvait ne voir qu'un jeu d'arabesques capricieuses, un divertissement innocent d'ombres chinoises ! Mais c'est que précisément ces arabesques ne sont pas si capricieuses ni ces fantoches aussi ingénus qu'ils voudraient bien paraître. Malgré tout on est averti d'une signification ésotérique et on se trouve amené à chercher le sens caché de l'allégorie, à découvrir tout l'envers de la broderie artificieusement ouvragée. Trop artificieusement ouvragée ! Car c'est le sort des œuvres humaines, lorsqu'elles s'écartent de la saine nature et de la simple vérité : comme des instruments trop compliqués, et par cela même impropres à tout usage, elles intéressent tout au plus à titre de « curiosités ». On suit la réalisation d'une pareille pensée comme on suivrait des combinaisons sur un jeu d'échecs. Encore fort heureux si l'auteur ne s'embrouille pas tout le premier dans ses propres inventions ! Or c'est bien un peu ce qui arrive à Novalis. Voici par exemple Ginnistan. Elle séduit Eros après avoir pris les traits de la Mère. N'insistons pas sur ce qu'il y a de choquant, même pour le simple bon goût, dans une pareille fiction : aussi bien c'est le propre de l'allégorie de torturer et de déformer les choses réelles, pour en faire les simples

substituts d'une pensée cachée. Mais comment s'expliquer que l'auteur, après avoir donné à Ginnistan les traits de la Mère, oublie jusqu'à la fin de lui rendre sa figure primitive ? Comment peut-elle être encore reconnue par les autres personnages, particulièrement par son père, le roi de l'empire lunaire, où elle a conduit l'amant inexpérimenté ?

Cependant plutôt que de juger l'auteur sur un essai assurément encore très imparfait, il y aurait quelque intérêt à voir les sources où il en a puisé l'inspiration première et surtout la conception générale à laquelle cet essai se rattachait dans sa pensée. — Une première source semble avoir été la littérature alchimique et cabalistique, encore très répandue à l'époque. Lui-même, on se le rappelle, parle dans son Journal d'« écrits alchimiques », qu'il feuilletait au lendemain de la mort de Sophie, et se faisait envoyer d'Iéna les œuvres de Helmont et de Robert Fludd. Une curiosité scientifique très vive et très impatiente, surexcitée plus que satisfaite par les découvertes récentes et encore mal interprétées des sciences positives, trouvait là un aliment plein de charmes. Le chercheur, attiré d'abord par l'obscurité énigmatique du signe, se trouvait ensuite miraculeusement satisfait lorsque, par des rapprochements ingénieux ou par une simple recherche étymologique, il avait découvert la pensée allégorique, cachée derrière les signes. La recherche de cette pensée et l'interprétation plus ou moins philologique d'une terminologie bizarre tenait lieu de l'étude directe des phénomènes. Comme toutes les aberrations, celle-ci pouvait devenir artistiquement intéressante. Un monde merveilleux, féerique, s'entr'ouvrait à l'imagination. Le jeune Gœthe s'y était plongé avec délices, lorsqu'en compagnie de son amie mystique, M^lle^ de Klettenberg, il étudiait et commentait Paracelse, Basile Valentin, Helmont. « *L'aurea catena Homeri* surtout m'enchantait », raconte-t-il. Ces écrits se rencontraient dans les plus modestes bibliothèques, à côté des almanachs et des ouvrages d'édification. Pendant le stage scolaire qu'il fit à Leindorf, Jung Stilling reçut un jour des mains d'un gar-

de forestier les écrits de Paracelse et de Bœhme. Ils les lurent ensemble, et cette lecture plongeait leur imagination dans une délicieuse ivresse mystique. « Lorsqu'ensemble ils prononçaient le terme de « roue des Essences éternelles » ou d' « Eclair au regard torve » et d'autres termes analogues, ils en ressentaient une exaltation toute particulière. Des heures entières ils faisaient des recherches parmi les signes cabalistiques, jusqu'à ce qu'ils eussent complètement perdu l'esprit : il leur semblait alors que les signes fatidiques s'animaient et remuaient. C'était un vrai délice de se griser ainsi d'inventions baroques et d'émotions exaltées. » (1)

Souvent chez les alchimistes les éléments premiers étaient représentés sous les espèces d'un Couple et le grand Œuvre prenait l'aspect d'un « mariage philosophal ». Ainsi « les noces chimiques de Rosenkreutz », ou encore les amours du couple alchimique Gabritius et Baja (2), sont comme une ébauche des amours féeriques d'Eros et de Freya. Des visions gracieuses se mêlaient parfois aux plus abstruses rêveries. Tel le mythe d'Hyanthe. Les larmes que verse Hyanthe sont la rosée vivifiante, qui vient ranimer la poussière après les chaudes nuits d'été. Au point du jour, dans les vapeurs légères du matin, l'alchimiste surprend la dame merveilleuse, revêtue de damas vert. « Au premier aspect elle me parut endormie, comme si elle avait veillé toute la nuit, la tête appuyée sur le bras. Mais comme je m'approchais je vis une rosée glisser furtivement sur ses joues et tomber rapidement, comme pour ne point ternir leur beauté, où la grâce seule devait régner. » (3) Gœthe avait déjà utilisé ce filon dans un conte cabalistique qui, sous le nom de « Mær-

(1) Joh. Heinr. Jung's Lebensgeschichte. Ed. Reclam. p. 91-92.

(2) Voir : Compass der Weisen, op. cit. p. 360. L'œuf philosophique des alchimistes est souvent appelé chambre nuptiale, lit nuptial, parce que c'est en lui qu'avait lieu la conjonction du soufre et du mercure, de l'homme rouge et de la femme blanche, du roi et de la reine. Voir : Poisson, Théories et symboles des alchimistes. Paris, 1891, p. 104 et suiv. La « Chemische Hochzeit » de Rosenkreuz se trouvait dans la bibliothèque de Novalis. Comp N. S. II, 2. p. 686. la nomenclature des ouvrages alchimiques.

(3) Ibid. p. 179, note.

chen » se trouve dans les « Entretiens des Emigrés allemands », parus en 1795. Novalis cite à diverses reprises ce petit morceau littéraire, qui sans doute lui a servi de modèle. (1) On verra du reste que le poète Klingsohr, auteur du conte cabalistique analysé plus haut, n'est autre chose, dans le roman Henri d'Ofterdingen, que la personnification poétique de Gœthe. La donnée des deux contes chez Gœthe et chez Novalis est la même : c'est l'histoire d'un couple allégorique, — du couple alchimique, symbolisant l'affinité universelle des éléments, — que sépare un enchantement fatal, et dont l'union, le mariage « philosophal », amènera une régénération de la nature. Chez Gœthe les deux personnages du couple sont « le jeune Prince souffrant » et « la belle Fleur-de-Lys ». Tous les personnages, tous les évènements qui se trouvent mêlés au récit prennent un sens allégorique. Un Fleuve sépare le palais enchanté, où habite la belle Fleur-de-Lys, du temple mystique où seront célébrées les noces. Pour le franchir il faut entrer dans la barque du vieux Batelier. Celui-ci ne porte les passagers que dans une seule direction : jamais il ne les ramène sur la rive d'où ils sont partis (symbole du Temps) ; l'or n'a pas de prise sur lui : à tous il réclame la même rétribution en nature (symbole du Destin). Et puis voici le Géant, image allégorique de l'Intelligence abstraite, par elle-même impuissante, mais redoutable par son ombre, la Science, — force utile lorsqu'elle entre au service du bien, dévastatrice dès qu'elle devient un instrument de haine et cesse d'être bien dirigée. Le Serpent, c'est la conscience humaine repliée sur elle-

(1) Il ne semble pas que les « Volksmærchen » de Tieck, parus quelques années avant Henri d'Ofterdingen, aient influé sur le « Mærchen » de Novalis. Les sources où puisent les deux auteurs sont très différentes, bien que tous deux aient pris comme modèle littéraire le conte cabalistique de Gœthe et se soient inspirés de sa conception philosophique du genre. — De plus il semble que le « Mærchen » de Novalis ait été composé longtemps avant le roman Henri d'Ofterdingen, où il entre comme un simple hors-d'œuvre. C'est un essai de jeunesse, de l'aveu même de l'auteur. « Je me souviens d'un « Mærchen », dit Klingsohr, « que j'ai composé quand j'étais encore passablement jeune. — Il y paraît à des signes aisément reconnaissables. » (N. S. I, p. 120).

même, la réflexion philosophique, qui s'immole pour permettre de se manifester à l'éternel amour, etc. (1)

En même temps, par la bouche d'un des interlocuteurs, Gœthe fait la théorie du « Mærchen ». Il y voit le genre poétique le plus libre et le plus parfait, celui qui fait le plus complètement oublier à l'homme le monde et ses dures réalités. Par une gradation très consciente, dans ce recueil d'entretiens et de contes, qui doivent distraire l'esprit des préoccupations pénibles du monde politique, le « Mærchen » occupe la dernière place. « L'imagination », est-il dit, « ne doit plus s'attacher à aucun objet précis ; il faut qu'elle renonce à nous imposer une matière définie et que, dans cette production artistique, elle joue comme une musique intérieure, de manière à nous faire oublier même qu'il existe en dehors de nous quelque chose qui commande un tel mouvement. » C'est une rêverie musicale et féerique, où se succèdent, sans monotonie et sans fatigue, les évocations les plus diverses. Il ne s'ensuit nullement que ces arabesques soient dénuées de sens ; elles sont allégoriques ou prophétiques tout comme le rêve ou la musique ; comme eux elles nous révèlent un monde intérieur, une réalité plus profonde que celle que nous percevons dans la vie ordinaire. Ainsi sous l'arabesque transparaît, pour qui sait l'y trouver, un sens profond ; une vérité s'y tient cachée, comme une grappe savoureuse sous le pampre capricieux. Mais si cette vérité peut être « trouvée », elle ne doit jamais être « cherchée ». — « Je vous promets un conte », dit le narrateur en guise d'avertisement, « qui vous fera songer à tout et ne vous fera songer à rien. »

Plus philosophique encore est la conception du « Mærchen » chez Novalis. C'était une idée fréquemment discutée dans les cercles romantiques d'Iéna que celle d'une mythologie nouvelle de la nature. Dans « l'Entretien sur la Poésie » de Frédéric Schlegel, où les auteurs de la nouvelle école

(1) Sur l'interprétation de ce conte cabalistique, Voir Schubert Ansichten der Naturwissenschaft, op. cit. p. 324.

prement successivement la parole pour défendre leurs idées favorites, on reconnaît aisément Novalis sous le pseudonyme de Ludovico, le champion de l'idéalisme magique et de la physique symboliste. [1] La mythologie de l'avenir sera, dit-il, « une expression hiéroglyphique de la nature extérieure, transfigurée par l'imagination et l'amour. » Tandis que Schelling, qui lui aussi rêvait une mythologie nouvelle, un élément médiateur entre la science et la poésie, voulait que cette mythologie fût l'œuvre collective d'une génération entière de savants et d'artistes. Ludovico-Novalis croit qu'un génie individuel seul pourra créer de toutes pièces les hiéroglyphes nouveaux. Or la forme que revêtira la mythologie romantique de la nature, c'est précisément le « Mærchen » qui la lui donnera et il n'hésite pas à mettre ce genre bien au-dessus de tous les autres. On pourrait en une certaine mesure comparer le rôle philosophique qu'il lui attribue à celui du mythe platonicien. De même que pour Platon la dialectique ne peut nous fournir qu'une conception analytique et statique de l'Etre, qu'il faut, pour saisir l'Etre dans le mouvement et dans la vie, un moyen plus souple, plus personnel, plus « subjectif » de connaissance ou tout au moins d'approximation, de même la science, pour Novalis, n'atteint que le mécanisme inerte, le « caput mortuum » de la nature. Or sentir, désirer, vouloir, ne sont pas des propriétés exclusives de l'âme humaine, ni même de l'âme animale. « Chaque atome », observe un naturaliste contemporain, [2] « possède une somme inhérente de force et est bien, en ce sens, *animé*. Sans l'hypothèse d'une *âme de l'atome* les phénomènes les plus vulgaires et les plus généraux de la chimie ne s'expliquent point. Le plaisir et le déplaisir, le désir et l'aversion, l'attraction et la répulsion doivent être communs à tous les atomes ; car les mouvements des atomes qui doivent avoir lieu dans la formation et la dissolution

(1) Voir : Minor. op. cit. II, p. 358 et suiv.

(2) Hæckel. Essais de psychologie cellulaire. Trad par Soury Paris, 1880. p. 40-41.

d'une combinaison chimique quelconque, ne sont explicables que si nous leur attribuons une sensibilité et une volonté. Autrement, sur quoi repose au fond la doctrine chimique, généralement admise, de l'affinité élective des corps, sinon sur la supposition inconsciente qu'en réalité les atomes qui s'attirent et se repoussent, sont doués de certaines tendances, et qu'en suivant ces sensations ou impulsions ils possèdent aussi la volonté et la capacité de se rapprocher ou de s'éloigner les uns des autres. »

C'est précisément le rôle de la poésie et plus particulièrement du « Mærchen » de formuler cette conception animique de la nature. Car les lois inflexibles, ne sont, aux yeux du poète romantique, que provisoires. Ce sont des « lois d'habitude » (*Gewohnheitsgesetze*), — c'est une « seconde nature mécanique » qui s'est greffée sur la première, un automatisme inerte qui emprisonne l'élan spontané de la vie, au risque de l'étouffer, mais qui s'évanouira comme un cauchemar lorsque, sous l'action de stimulants appropriés, se réveillera « la ville magique et pétrifiée ». Sous une forme à la fois humoristique, idyllique et fantastique le « Mærchen » développe, *cum grano salis*, cette pensée profonde. Il se nuance d'humour, — car c'est le propre de l'humour de nous présenter, dans un alliage imprévu, la nature mêlée à l'esprit, le conscient uni à l'automatique, tous deux à la fois contrastants et identiques. Et puis il nous introduit dans un monde idyllique, dans un coin vierge de la nature, dans un univers primitif qui s'organise suivant une spontanéité interne. De là son « amoralité ». Le rêve est peut-être ce qui dans la réalité ordinaire nous en donne le mieux l'équivalent. Car le rêve lui aussi est un produit direct de l'âme de la nature en nous — « *eine Naturseelenwirkung* » — ; c'est l'âme des forces élémentaires et des instincts primitifs qui pendant le sommeil s'éveille dans l'homme. « Par le sommeil », disait Ritter, « l'homme retombe dans l'organisme universel. Ici son vouloir est immédiatement celui de la nature, et inversement. Les deux ne font plus qu'un. Par

lui l'homme est vraiment tout puissant physiquement, il est un vrai magicien. Tout lui obéit, car son vouloir même est d'obéir à tout. Ses désirs sont tous satisfaits, car il n'a d'autres désirs que ceux qu'il doit avoir. » [1]

Dans le « Mærchen » comme dans le rêve se révèle donc un accord miraculeux de l'âme individuelle et de l'âme cosmique. Ce sont des échappées féeriques qui s'entr'ouvrent sur le monde, à certaines heures où se relâche la tension monotone d'un instinct exclusif, d'une préoccupation absorbante et où l'âme s'ouvre sans arrière-pensée à un étonnement naïf. Tous les éléments résistants, l'effort, le temps même et l'espace se trouvent subitement abolis. Un coup de baguette évoque arbitrairement, transforme ou clôt la féerie. Le poète semble s'être transporté au laboratoire secret de la nature et il joue avec les forces élémentaires « comme l'enfant joue avec la baguette magique de son père ». Et précisément dans cette anarchie capricieuse, dans cette « anarchie *avant le monde* », réside ce que comporte, selon les romantiques, d'essentiellement philosophique un pareil genre littéraire. Le renversement des lois ou, plus exactement, des « coutumes » de la réalité nous apprend combien le monde, du point de vue idéaliste, est, sous sa forme actuelle, fortuit et provisoire. Tout procède d'un arbitraire initial ; tel est, avons-nous vu, le point de départ spéculatif de la philosophie de Novalis ; — tout doit rentrer dans un arbitraire final, telle est la conclusion de sa philosophie de la nature. Il est bon que notre esprit ne s'accoutume pas trop à une vision routinière de la réalité, à la régularité inflexible des lois physiques. Il est bon qu'à certaines heures l'impossible même nous paraisse vraisemblable, naturel, et qu'inversement ce qui est coutumier se découvre tout à coup extraordinaire, factice, que l'illusoire devienne réel et le réel illusoire, afin que dans ce dépaysement nous prenions conscience de notre originalité primitive, de notre liberté métaphysique. C'est le rôle du « Mærchen » de stimuler le besoin du merveilleux,

(1) Ritter Nachlass etc op cit p 79

d'éveiller nos facultés divinatoires, de libérer le démiurge qui sommeille en nous, de révéler dans la nature aussi un arbitraire fondamental et d'annoncer prophétiquement l'anarchie finale, l'anarchie « après le monde ». De là son caractère d'insaisissable vérité. On se croirait à cette heure indécise du matin où, déchirant les brumes, par une pénétration subite et comme par une furtive prise de possession, les premières clartés du soleil saisissent avant qu'elles aient pu fuir les formes et les figures étranges de la nuit et surprennent à son premier réveil, le mystère ingénu de la Nature.

## SCHELLING ET NOVALIS

On a parfois voulu faire de Novalis un disciple ou un imitateur de Schelling. Cependant d'une simple comparaison chronologique il ressort déjà que les premiers écrits de Novalis sont un peu antérieurs à ceux de Schelling et ne peuvent avoir été inspirés par ceux-ci. La plupart des fragments recueillis sous le titre de « Poussière d'étamines », avons-nous vu, remontent, au moins par la conception première, aux années 1795 et 1796. Le « Disciple à Saïs » fut composé pendant l'hiver 1797-1798. Or les « Idées devant servir à une philosophie de la Nature » de Schelling parurent à la fin de 1797 et son « Ame universelle » fut publiée vers la fin de 1798. La lecture de ces derniers ouvrages ne semble pas avoir marqué dans le développement de Novalis une ère nouvelle. En 1797 il avait fait la connaissance, à Leipzig, du jeune philosophe. « Je lui ai ouvertement exprimé mon déplaisir au sujet de ses Idées », écrit-il en parlant de cette entrevue ; « il fut entièrement de mon avis et pense prendre son vol plus haut dans la seconde partie. » (1) A propos de l'« Ame universelle » il remarque simplement que « c'est un phénomène

(1) Raich. op. cit. p. 48

singulier pour notre temps et qui n'est pas à l'avantage de Schelling, de voir comme les idées de ce dernier sont si vite fanées et démodées. En ces derniers temps seulement ont pu paraître des livres aussi éphémères. » (1) Est-ce là le langage d'un disciple ? De son côté Schelling se sentait peu de sympathie pour la partie masculine du groupe romantique, pour Novalis en particulier. Il trouvait en celui-ci un dilettantisme scientifique insupportable. « Je ne puis me faire à cette frivolité intellectuelle qui consiste à flairer tous les objets, sans en pénétrer aucun. » (2) Steffens, l'écho fidèle de Schelling, porte à peu près le même jugement, — jugement qui contraste singulièrement avec celui qu'il formulera plus tard, lorsque Schelling et les « schellingiens » auront définitivement évolué vers la théosophie. « C'est un homme de beaucoup d'esprit », dit-il, « mais il m'a confirmé dans l'idée que même les hommes d'esprit de nos jours ont peu de compréhension pour une méthode rigoureuse et scientifique... Sa manière de penser me semble aboutir à cette forme d'esprit incohérente, qui cherche à surprendre la nature par des traits d'esprit et qui finit par amalgamer pêle-mêle ces boutades et ces saillies, — bref, du « schlegelianisme » en matière de sciences naturelles. » (3) On se rappelle ce qu'il disait du petit groupe de naturalistes mystiques, dont Ritter était l'âme, et où se préparait une opposition sourde contre la philosophie de la nature de Schelling.

Sans doute les termes de comparaison sont nombreux entre Novalis et Schelling : chez les deux on trouve la même conception d'un organisme universel, un parallélisme continu entre le monde physique et le monde des Idées, qui se symbolisent mutuellement, la même méthode idéaliste qui veut, à l'inverse des méthodes scientifiques matérialistes, interpréter les phénomènes inférieurs par les supérieurs, les plus simples par les plus complexes. Enfin, ils concevaient

(1) Raich op. cit. p. 77
(2) Plitt. Aus Schelling's Leben 1864 I p. 431-432
(3) Plitt. op. cit. I p. 277

tous deux la nature comme une révélation progressive de l'Esprit, comme une « histoire » philosophique et mystique. Mais, pour expliquer ces similitudes, point n'est besoin de supposer une filiation directe d'idées entre les deux auteurs. Tous deux ont puisé aux mêmes sources, ou à des sources voisines : ils ont été éduqués l'un et l'autre par l'idéalisme de Fichte, ils ont utilisé les découvertes récentes de la chimie, de l'électricité, du magnétisme, tout en s'inspirant, pour la partie spéculative, d'écrits néo-platoniciens ou théosophiques. Les mêmes idées on les retrouve en effet chez la plupart des philosophes ou théosophes naturalistes du temps, aussi bien chez Saint-Martin en France que chez Ritter ou Baader en Allemagne. Il se passe dans le monde des idées générales et philosophiques ce qui quelquefois se produit dans le domaine scientifique. Le grand inventeur, aux yeux de la postérité, c'est moins celui qui a découvert ou formulé le premier un fait, une loi, une pensée nouvelle, que celui qui a su utiliser ces découvertes ou exposer avec ordre ces idées. Incontestablement Schelling fut le grand « metteur en scène » de la philosophie romantique en Allemagne. Mais il n'en n'est pas moins vrai qu'il suivit le mouvement plutôt qu'il ne le dirigea, qu'il fut avant tout un assimilateur brillant, un organisateur de grand talent. Bien plus, à en juger par l'évolution que suivit la philosophie de la Nature, Novalis pourrait plutôt passer pour l'initiateur ou tout au moins pour le précurseur de Schelling, puisqu'il défendait alors déjà une conception, à laquelle Schelling s'est en partie rattaché dans la suite.

Sur deux points essentiels du reste Novalis se séparait nettement de Schelling. (1) D'abord la philosophie de la nature de ce dernier ne satisfaisait pas en lui l'homme de métier, l'ingénieur des salines de Weissenfels. Celui-ci, en dépit de tout, était un empirique. Préoccupé de tirer des décou-

(1) Il s'agit, dans tout ce qui suit, de la première philosophie de la Nature de Schelling, — la seule que Novalis ait pu connaître.

vertes positives de la science des perfectionnements techniques et industriels, il ne s'expliquait guère l'opportunité de cette physique exclusivement spéculative, qui prétend construire l'univers a priori, par une déduction transcendantale, et qui ne fait à vrai dire qu'utiliser et exposer systématiquement les grandes découvertes de l'empirisme, sans y ajouter, pour le fond, rien de nouveau. « Nos physiciens d'aujourd'hui font les choses grandement ; ils vous parlent de construction de l'univers et avec tout cela rien ne se fait, on n'avance en réalité pas d'un seul pas. Il faut ou de la magie, — ou de l'activité professionnelle accompagnée de réflexion et d'esprit. » (1) Si jadis le disciple de Fichte croyait encore à la vertu miraculeuse des systèmes et des constructions a priori, l'enseignement technique reçu à Freiberg et l'exercice de la profession d'ingénieur ainsi que la fréquentation du physicien inventeur Ritter lui ont appris la valeur de l'observation et de l'expérience. Ce n'est pas qu'il méconnaisse aujourd'hui plus qu'autrefois le rôle initiateur du génie, même dans les sciences positives. Mais le génie procède par divination et non par construction abstraite ; la vraie méthode consiste à interroger la nature, à l'obliger à nous répondre elle-même, et non à nous substituer à elle pour développer ex-professo un système tiré de notre propre esprit. « L'expérimentation exige un génie naturel, c'est-à-dire une aptitude merveilleuse à rencontrer le sens de la nature et à agir dans son esprit. Le véritable observateur est un artiste ; il pressent ce qui est important, dans le chaos fuyant des phénomènes il trouve instinctivement ceux qui ont de la valeur. » (2)

Par un autre aspect encore la philosophie de Schelling, telle qu'elle se présentait alors, devait déplaire à No-

(1) N. S. II, 1. p. 202.

(2) N. S. II, 1. p. 233. Voir aussi N. S. II, 2. p. 499. « Combien peu ont le génie de l'expérimentation ! Le véritable expérimentateur doit avoir le pressentiment obscur de la Nature... La Nature *inspire* pour ainsi dire celui qui l'aime passionnément et se révèle par lui d'autant mieux qu'il harmonise lui-même davantage avec elle par sa constitution... » etc.

valis : Celui-ci la trouvait trop irréligieuse, trop athée. « Schelling », disait-il, « est le philosophe de la chimie moderne ». [1] Son point de départ est « un concept borné de la nature et de la philosophie ». Il lui manquait à cette époque-là encore le sens mystique de l'infini, de l'occulte, du divin ; son Absolu se laissait, comme monde « idéal », entièrement pénétrer par la pensée philosophique, et, comme monde « réel », complètement percevoir par les sens. Son Dieu n'avait pas encore reçu la majesté suprême du mystère : il se révélait tout entier dans la Nature et la Raison. Or ce n'est point là, avons-nous vu, le vrai point de vue romantique. Pour le poète romantique le symbole sensible n'est qu'une représentation très incomplète de l'Essence invisible. Entre la nature et nous il y a des correspondances beaucoup plus profondes et plus primitives que celles que nous percevons par les sens. C'est peu de chose que de déchiffrer correctement les hiéroglyphes gravés sur la façade du Temple : il faut que le vrai disciple soulève encore dans le sanctuaire le voile de la déesse. « Si aucun mortel ne soulève le voile du côté de cette inscription là-bas, il nous faut donc tenter de devenir immortels. »

« Schelling » annonçait Frédéric Schlegel à ses correspondants romantiques, « vient d'avoir un nouvel accès d'irréligiosité ». Il venait en effet de déclarer la guerre aux tendances mystiques qui commençaient à se faire jour dans les cercles romantiques d'Iéna, à toute la coterie des physiciens romantiques et religieux qui entouraient Ritter, et dans un accès de mauvaise humeur et de verve satirique, il avait écrit, en vers macaroniques, « la Profession de foi épicurienne de Heinz Widerporst. » [2] Toutes « ces doctrines supra-terrestres, auxquelles de force ils ont voulu le convertir », toutes ces pratiques occultes, déclarait-il, ne faisaient pas son affaire. Sa religion à lui, c'est la matière. « Je ne fais pas grand cas de l'Invisible, je m'en tiens à ce qui

(1) N. S. II, 2 p. 509.
(2) Voir Plitt. Aus Schellings Leben. op. cit. I p. 282 et suiv.

est palpable... Aussi ai-je renoncé à toute religion, hormis à celle qui me dirige, de qui je tiens mes sens, qui me conduit à la poésie, qui journellement fait battre mon cœur ». Voilà la religion que lui a révélée la nature. Avec une verve un peu grossière, il prenait à parti ces jeunes mystiques, qui ne parlent que de « macérations, d'affranchissement violent du monde des corps. » [1] Ce sont de petits tempéraments, incapables d'une production forte et virile. « Ils sont naturellement dépourvus de magnétisme. Cependant, qu'ils se frottent à un tempérament véritable, qu'ils sentent passer sur eux un peu de sa force, et aussitôt ils se croient semblables à lui, capables tout seuls de marquer le Nord. »

Peut-être faut-il voir une réponse à ce pamphlet dans un petit dialogue de Novalis sur la Nature. « Tu appartiens à la classe des réalistes », dit un des interlocuteurs, « ce qui veut dire en bon allemand : tu es un grossier personnage... Ce qui fait vraiment le naturaliste, c'est la grossièreté, car, vois-tu, la nature est extraordinairement grossière et qui veut bien la connaître, doit la traiter grossièrement. Pour fendre une grosse bûche, il faut un gros coin, — dit le proverbe... » [2] Tempérament de Souabe un peu massif, Schelling se sentait mal à l'aise dans les cercles littéraires d'Iéna. « Pour ce qui est de Schelling », écrivait Caroline Schlegel, « on n'a jamais vu écorce plus rude... Il se tient sur la défensive en ma présence et se défie de l'ironie à la Schlegel. Comme il manque absolument de gaîté, il ne sait pas prendre les choses par le bon côté. Son travail opiniâtre l'empêche de sortir beaucoup ; de plus il habite chez les Niethammer et est entouré de Souabes, dans la société de qui il peut s'épanouir. Dès qu'il quitte le terrain des conversations banales ou des communications scientifiques, son esprit se raidit et je n'ai pas encore trouvé le secret de le dé-

(1) Allusion, sans doute, au « suicide philosophique » de Novalis et à sa théorie de l'extase.

(2) N. S. I, p. 259-260.

tendre. » (1) En attendant que fût faite l'éducation romantique de cet esprit un peu rustaud, on ne voyait dans ses accès d'irréligiosité que les écarts d'un tempérament mal dompté. Novalis le tout premier demande l'impression du « Heinz Widerporst » dans l'Athenæum, où ce pamphlet irréligieux devait faire pendant à un dithyrambe religieux du jeune poète : « Europa ou la Chrétienté ».

Depuis quelque temps en effet Frédéric Schlegel et Novalis s'entretenaient, dans leur correspondance, d'un projet singulier, qu'ils appelaient leur « projet biblique ». — « Pour ce qui est de la religion », écrivait le premier, « ce n'est pas une plaisanterie et *je crois, avec le plus grand sérieux, que l'heure est venue d'en fonder une.* C'est la fin des fins, vers laquelle tout le reste converge. Oui, je vois déjà apparaître au grand jour ce produit, le plus grandiose des temps modernes, sans bruit, comme le christianisme primitif, dont on n'aurait jamais cru qu'il allait engloutir l'empire romain : pareillement cette nouvelle grande catastrophe, en se répandant toujours plus, absorbera la Révolution française, dont le plus solide mérite aura été précisément de la provoquer. » (2) Il insiste sur le caractère éminemment religieux de la Bible nouvelle, qu'il annonce et prépare. « Mon projet», écrit-il, « *n'est pas littéraire, mais biblique, absolument religieux. Je pense fonder une religion nouvelle* ou plutôt aider à l'annoncer, car elle viendra et triomphera aussi sans moi... Qu'un tel résultat puisse être atteint par un livre, il y a d'autant moins lieu de s'en étonner que les grands auteurs en matière de religion, Moïse, le Christ, Mahomet et Luther, ont été de moins en moins des hommes politiques et de plus en plus des maîtres et des écrivains. » (3) Le partage des rôles l'embarrassait quelque peu et quoiqu'il se sentît l'énergie combative d'un Luther, d'un saint Paul, ou d'un Mahomet, il reconnaissait d'autre part

(1) Raich. op. cit. p. 110.
(2) Walzel, op. cit. p. 421.
(3) Raich. op. cit. p. 84 et 85.

à son ami d'admirables dispositions pour le rôle du Christ et se résignait presque au rôle d'apologète ou d'apôtre. « Cependant tu as peut-être plus de talent pour faire un nouveau Christ, qui trouvera en moi son vaillant saint Paul. »

De son côté Novalis prophétisait le nouveau Messie. « Dans les sciences et les arts on perçoit une puissante fermentation... On creuse des mines nouvelles, on attaque des filons inexplorés. Jamais les sciences ne furent entre de meilleures mains, ou tout au moins n'éveillèrent de plus vives espérances... Un pressentiment puissant de liberté créatrice, d'activité illimitée, de diversité infinie, de sainte originalité, d'universelle aptitude chez l'homme intérieur, semble partout tressaillir... Encore ne sont-ce que des indications confuses, informes, mais elles trahissent au regard de l'historien une tendance universelle à l'individualisation, une histoire nouvelle, une nouvelle humanité, une Eglise jeune, comme enlacée furtivement par un Dieu d'amour et concevant un nouveau Messie dans ses membres innombrables. » C'est sans doute aux mêmes prophéties que faisait allusion Herder, (1) lorsque, quelques années plus tard, il passait en revue, dans son « Adrastea », les grandes espérances et les illusions du siècle qui venait de finir. « De 1790 à 1800 », raconte-t-il, « se produisirent des choses inconnues de ce siècle, mais auxquelles on était à bien des égards préparé. En politique, en philosophie, les aspirations se mêlaient tumultueusement. Le siècle « autonome », ainsi devait s'appeler le siècle nouveau, où chacun se ferait à lui-même sa propre loi. Même une poésie et une critique nouvelles allaient voir le jour. Bien plus, on croyait déjà les posséder : une poésie et une critique dont la supériorité serait qu'elles ne se rattachaient à rien dans le passé, mais qui, descendues en droite ligne du ciel parmi quelques su-

(1) Herder était en relations personnelles très suivies avec Novalis, qui introduisit chez lui Tieck, sans grand succès. A la mort de Novalis, Ritter s'attacha à Herder par une sorte d'amitié mystique et lui voua un véritable culte.

jets d'élite, habitaient corporellement en chacun d'eux. En l'an 1804, pensait-on, le monde entier serait converti à la poésie, à la métaphysique, à la critique nouvelles, et aussi à une physique et à une médecine nouvelles qui, sur les ailes des précédentes, allaient prendre leur essor. » Schelling, de son côté, raillait les néo-mystiques au sujet de leurs espérances messianiques. « Ils parlent de leur religion comme d'une femme qu'il n'est permis de voir qu'à travers des voiles, (1) afin que ne s'éveille pas une charnelle concupiscence. Ils font des nuages avec les mots, ressentent en eux des forces supérieures, se croient engrossés dans tous leurs membres. Ils se disent élus, de par leur propre décret, pour ramener les peuples, les grands comme les petits, ceux que n'a pas régénérés le nouveau Messie, dans le bercail, où ils cesseront de se quereller, pousseront de pieux bêlements, — et autres sornettes qu'ils débitent prophétiquement. » (2)

Ces lignes annoncent des aspirations nouvelles et encore confuses. Elles ouvrent un nouveau chapitre dans l'histoire et dans la psychologie de l'idéalisme romantique en Allemagne.

(1) Allusion sans doute au calembour que Novalis fait dans son « Europa » sur le nom du théologien Schleiermacher (« faiseur de voiles »).

(2) Voir « Epikureisch Glaubensbekenntniss Heinz Widerporstens » dans Plitt, Aus Schellings Leben, op. cit. I, p. 288.

CHAPITRE VI

# LA RELIGION NATURISTE ET LE CATHOLICISME POLITIQUE

## LE CATHOLICISME POLITIQUE

### LES « FLEURS ». — « FOI ET AMOUR. LE ROI ET LA REINE »

La Révolution française avait été acclamée en Allemagne par une élite d'idéologues : mais la pensée révolutionnaire ne pouvait pénétrer dans les masses populaires, trop arriérées encore et trop superstitieuses, — surtout dans les régions du Nord et de l'Est. « Dans toute la Saxe » — écrivait Fichte au lendemain de la Révolution — « il n'y a pas eu peut-être d'endroit plus calme que Leipzig. Les paysans étaient très montés contre leurs seigneurs. Mais voilà bien un trait du caractère national : quelques régiments ont marché, un certain nombre de seigneurs ont fait quelques concessions et, à l'heure où j'écris ces lignes, tout est rentré dans l'ordre. Le paysan, qui seul aurait quelque chose à gagner au change, est trop peu éclairé, et les classes supérieures ne peuvent qu'y perdre. » (1)

Sans doute la jeunesse universitaire s'était d'abord laissée séduire par un certain « romantisme » révolutionnaire ;

(1) J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, par J. H. Fichte 1862. I. p. 85.

— mais c'était là, avons-nous vu, un enthousiasme éphémère, sans racines profondes. Du jour où la Révolution française passa de la défensive à l'offensive, elle se trouva face à face avec une puissance historique nouvelle, qu'elle contribua à susciter partout : le sentiment national. Ce sentiment s'était déjà réveillé auparavant, dans les hautes couches de la pensée allemande. Mais il avait revêtu ici une forme toute littéraire et n'était guère sorti du domaine artistique. A la suite de Lessing on partait en guerre contre l'esthétique classique française, ou encore, avec Klopstock, on aimait à errer dans les forêts héroïques et fabuleuses du passé germanique. Dans les dernières années du 18me siècle seulement, ces aspirations encore confuses et, dans les débuts, assez artificielles, trouvèrent un allié nouveau dans la propagande anti-révolutionnaire, particulièrement dans la réaction piétiste.

Ce parti de réaction piétiste avait établi son quartier général dans la ville même qui passait pour être le foyer par excellence des « lumières » et du progrès : à Berlin ; — il recrutait ses plus zélés collaborateurs dans cette association, plus ou moins occulte, de penseurs et de philanthropes, qui s'était proposé pour but de hâter l'affranchissement intellectuel et politique de l'humanité : dans la Franc-Maçonnerie. Les tendances les plus contradictoires s'affirmaient en réalité sous le couvert de cet Ordre secret, travaillé presque dès ses débuts par des dissentiments profonds. Les uns — c'étaient les Francs-Maçons « vieux-jeu », ceux qu'on ridiculisait à présent sous le nom d'*Aufklærer* — mettaient toute leur confiance dans une éducation philosophique et rationnelle de l'humanité. D'autres, tels que les Illuminés de Weishaupt, rêvaient la conquête des pouvoirs politiques et la réforme des institutions publiques, par l'organe d'une ligue secrète et puissante. Mais ici encore, en dépit des principes égalitaires, solennellement proclamés, et d'une hiérarchie, qui prétendait se fonder sur le seul mérite, la pensée révolutionnaire n'avait pu s'enraciner pro-

fondément, puisqu'on avait eu le tort, pour se ménager de hautes sympathies, de donner les premières charges à des aristocrates ou même à des chefs d'Etat. D'autres enfin — les illuminés mystiques ou théosophes — prétendaient que l'œuvre de régénération universelle ne pouvait être menée à terme que par une restauration religieuse et théocratique. Différentes branches mystiques, inspirées de cet esprit, s'étaient greffées sur l'ancienne Franc-Maçonnerie. Elles n'hésitaient pas, dans leur œuvre de restauration religieuse, à faire, plus ou moins ouvertement, cause commune avec les partis religieux extrêmes, — avec les sectes piétistes d'une part, avec les ordres religieux catholiques d'autre part, particulièrement avec les jésuites qui, quoique récemment expulsés, n'en conservaient pas moins toujours une influence occulte indéniable. (1)

La nouvelle tendance mystique avait fini par triompher dans les congrès maçonniques et ce triomphe ouvrit l'ère des persécutions gouvernementales contre les éléments révolutionnaires. Dans les Etats catholiques du Sud les Illuminés de Weishaupt furent les premiers frappés. Mais l'impulsion donnée par le Sud catholique eut bientôt sa répercussion dans le Nord protestant. Ce fut ici le parti piétiste et romantique qui mena la campagne réactionnaire contre les *Aufklærer* rationalistes et qui popularisa l'œuvre de restauration religieuse. Le trône de Prusse était alors occupé par Frédéric-Guillaume II, célèbre par ses mœurs dissolues autant que par sa crédulité mystique, et que ses ministres Wœllner et Bischoffswerder, adeptes du spirite Schrepfer,

(1) Sur toutes ces associations occultes on trouve des renseignements, d'abord dans d'innombrables articles parus dans les revues contemporaines, dans la « Berliner Monatsschrift, » et dans « Der neue deutsche Merkur ». — dans l'*Adrastea* de Herder, dans l'*Allemagne* de Mme de Stael (IVe partie, chap. 7 et 8), etc. A une époque plus récente on consultera avec fruit J. G. Findel, Histoire de la Franc-Maçonnerie, 2 vol., traduit de l'allemand par E. Tandel. Paris, 1866 (I, p. 366 et suiv.), — quelques articles de St René-Taillandier, parus dans la Revue des Deux-Mondes (février 1866, — « Charles de Hesse et les Illuminés ») et surtout l'ouvrage de Philippson : Geschichte des preussichen Staastswesens. Leipzig, 1880. (Tome I p. 77 et suiv.).

et eux-mêmes francs-maçons théosophes, pliaient à leurs desseins à grand renfort de spectres et d'apparitions. Ils prenaient à leur tour le mot d'ordre dans une loge berlinoise de la Rose-Croix, la loge *Frédéric-au-Lion-d'Or* et ils avaient réussi à y faire initier leur maître, sous le nom d'*Ormesus Magnus*. Des espérances toutes particulières s'attachaient donc, pour les adeptes de la Franc-Maçonnerie mystique, au trône de Prusse. — La pensée politique de Wœllner avait été d'encourager le mysticisme dans toutes ses manifestations, afin de trouver un contre-poids moral à la propagande révolutionnaire. Il songea même un instant à rattacher en bloc à l'Ordre de la Rose-Croix l'organisation des frères Moraves, restés sans chef à la mort de Zinzendorf. En même temps une censure ecclésiastique fut instituée à Berlin, avec mission de réprimer tous les ouvrages qui contiendraient des principes contraires à la religion. Le libraire Nicolaï, Franc-Maçon selon la vieille formule et adversaire inlassable des innovations mystiques, où il flairait — non sans raison parfois — des influences jésuitiques, Nicolaï dut abandonner la direction de l'« *Allgemeine deutsche Bibliothek* », qui fut pendant quelque temps interdite, comme « ouvrage dangereux pour la religion ». (1)

A ce parti de réaction piétiste se rattache aussi l'œuvre politique et religieuse des romantiques, et particulièrement de Novalis. Nous y retrouverons la même conception théocratique de l'Etat, et aussi le rêve d'une restauration religieuse universelle, affectant la forme d'une sorte de *catholicisme idéal* — très différent du reste encore, par ses traits essentiels, du catholicisme historique romain. Le jeune poète romantique se rattacha-t-il effectivement à une de ces innombrables sectes illuministes ou maçonniques qui pullulaient alors sur le territoire allemand et qui attiraient à elles toute l'élite cultivée, désireuse d'exercer une action sociale?

(1) La Revue fut éditée pendant quelque temps à Kiel. On trouve des renseignements sur cet épisode dans la préface écrite par Nicolaï au tome LVI de la « *Neue Allgemeine deutsche Bibliothek* ». Berlin und Stettin, 1801.

Il nous a été impossible de trouver à ce sujet aucun témoignage précis. Cependant déjà dans sa philosophie de la nature on a découvert beaucoup d'éléments théosophiques et occultistes. Le cercle des physiciens romantiques qui entouraient Ritter rappelle, à s'y méprendre, par les préoccupations qui s'y faisaient jour et par les méthodes qu'on y préconisait, certains groupements secrets, se rattachant à l'ordre plus ou moins imaginaire de la Rose-Croix. Les deux fragments, qui se trouvent en tête du recueil d'aphorismes politiques de Novalis intitulé « Foi et Amour », semblent pareillement faire appel, dans le public des lecteurs, à des intelligences secrètes. « Lorsque dans une société nombreuse et mêlée — ainsi débute l'auteur — *on veut s'entretenir avec quelques-uns seulement d'un sujet secret*, et qu'on ne se trouve pas assis à côté d'eux, il faut parler une langue particulière... Il serait curieux de voir, si on ne pourrait pas s'exprimer dans la langue populaire et courante *de manière à être compris de ceux-là seulement qui doivent comprendre.* » (1)

Après avoir esquissé les influences diffuses où cette œuvre doit être située, il nous reste à en examiner par le détail les intentions particulières, mieux apparentes, ainsi qu'à en noter les divers aspects.

En l'année 1798 le roi de Prusse Frédéric Guillaume II venait de mourir. L'avènement du jeune roi Frédéric Guillaume III et de sa gracieuse épouse, la reine Louise, fut salué par une explosion unanime de loyalisme monarchique. Le jeune couple symbolisait aux yeux des populations les principes de la contre-révolution et aussi, — ce qui avait manqué au règne précédent, — le respect de la morale familiale, l'attachement religieux au foyer domestique. Si grandes furent les espérances, qu'une société berlinoise fonda une Revue, qui devait suivre le nouveau souverain pas-à-pas dans les annales glorieuses de son règne. Ce furent « *Les*

(1) N. S. II, 2. p

*livres annuels de la monarchie prussienne sous le règne de Frédéric-Guillaume III* ». Dans le cahier de juin de la première année un poète, encore inconnu du grand public, avait tressé au jeune couple royal une guirlande de vers, sous le titre symbolique de « Fleurs ». Le cahier de juillet apporta encore du même auteur un petit écrin de Fragments en prose, avec la dédicace : « *Foi et Amour. Le Roi et la Reine* ». Le poète qui avait déposé ces offrandes sur les marches du trône, signait du pseudonyme de *Novalis*.

Grande fut la surprise de ses amis, qui se rappelaient son enthousiasme révolutionnaire d'antan. Comment expliquer un si brusque revirement ? Les causes en étaient multiples. D'abord la loi psychologique qui régit le développement de ces esprits passionnés, et qui est la loi de contraste. « Je me connais trop bien moi-même, avec mes changements subits », avait-il écrit jadis à son père. — D'autres motifs encore, plus personnels, plus pathologiques, avaient agi sur son esprit. Comme tous les délirants il découvrait partout des similitudes secrètes avec l'objet de sa passion. C'est ainsi qu'il avait cru retrouver les traits de Sophie en regardant un vieux portrait, publié dans les Etudes physionomiques de Lavater. « Les plus beaux hommes ont dû lui ressembler », écrivait-il à ce propos. A présent c'est le buste de la reine Louise qu'il se fait envoyer et cette gracieuse image pénètre à son tour son délire mystique et s'amalgame à son idée-fixe. Les deux figures — celle de la jeune reine et celle de la morte bien-aimée — peu à peu se fusionnent dans son esprit. Il voudrait que le culte religieux qu'il a voué à l'une devînt comme un hommage indirect adressé à l'autre. Cet état d'âme a inspiré une petite poésie assez étrange intitulée « *le génie mourant.* » (1) Le poète imagine que l'ombre de Sophie lui apparaît une dernière fois. Dans une sorte d'holocauste mystique elle s'immole elle-même, devant l'incarnation nouvelle de l'idéal féminin que la reine Louise vient de manifester aux hommes. Pour-

(1) N. S. I, p. 360-361.

quoi visiterait-elle encore ce terrestre séjour, — à présent que le monde possède un objet si digne de fixer son amour et qu'une fleur si divine a pu éclore ici-bas ? « Longtemps ma pensée a erré vainement autour de chaque trône. Mais enfin par Elle (la reine Louise) l'antique patrie me fait signe. » Et s'adressant au poète : « Prends ces rameaux », dit-elle, « tu m'en couvriras. Tourné vers l'orient, tu entonneras l'hymne sublime, tandis que s'allumeront les premiers feux de l'aurore, par où s'entr'ouvriront à moi les portes du monde primitif. Le voile odorant, qui me revêtait jadis, s'écroulera sur les plaines en une rosée embaumée et quiconque en respirera le parfum jurera un éternel amour à la belle Souveraine. »

A ces effusions lyriques se mêlaient peut-être des considérations d'un ordre plus positif. Novalis avait formé autrefois le projet d'entrer dans l'administration prussienne. Il aurait trouvé là un protecteur puissant dans la personne de celui qui devait bientôt s'appeler le ministre de Hardenberg, et qui était un parent de la branche collatérale. Aussi voit-on le poète suggérer au nouveau monarque l'idée de se constituer une garde d'honneur, choisie parmi l'élite de la jeunesse allemande. « Pour le roi cette société serait très agréable et profitable. Mais, pour les jeunes gens, ces années d'apprentissage seraient la fête la plus brillante de leur vie, une source intarissable d'enthousiasme. » (1) La cour, présidée par une femme d'esprit et de goût, se changerait en un lieu de délices. Parmi les jeux innocents se rapprocheraient les couples assortis. Après une déclaration d'amour platonique à la belle souveraine, le jeune homme recevrait de ses mains, comme exaucement indirect de ses vœux, une compagne chaste et fidèle. C'était là pour Novalis une question qui commençait à devenir pressante. Tout en conservant à Sophie un amour « religieux », tout en affirmant théoriquement la supériorité de sa vocation première et la nécessité du suicide philosophique, il se résignait de plus

(1) N. S. II, 1, p. 49

en plus à se survivre et se disposait à agir en conséquence. Partagé entre ses pensées de mort prochaine et de nouvelles velléités matrimoniales, il s'efforçait de découvrir une solution intermédiaire et n'eût pas été fâché que quelqu'un brusquât pour lui cette solution. « Pour trouver une bonne épouse », observe-t-il dans ses fragments politiques, « un jeune homme prudent en était réduit, jusqu'à présent, à se rendre dans les coins les plus reculés de la province ou à rechercher des familles isolées, loin de la ville et de la cour. Désormais il s'en ira simplement à la cour : ce sera le rendez-vous de tout ce qu'il y a de beau et d'honnête et on se félicitera de recevoir sa femme des mains de la reine. » (1)

Cependant si grande qu'ait été là transformation dans les idées politiques de Novalis, il n'en est pas moins vrai que jusque dans son apologie de la monarchie de droit divin se retrouve beaucoup de son ancien enthousiasme révolutionnaire. Tout au moins sa conception de l'Etat est-elle en opposition complète avec l'ancienne conception monarchique, qui avait été celle des meilleurs esprits du 18me siècle en Allemagne et que défendait éloquemment Guillaume de Humboldt, dans son traité sur « Les limites de l'action de l'Etat ». Aux partisans de cette doctrine l'Etat apparaissait comme un mal nécessaire, comme une puissance policière, exclusivement répressive. Ils lui donnaient pour unique fondement l'égoïsme bien entendu des individus. Il importait donc de se défendre jalousement contre lui, de tracer de plus en plus nettement les « limites » de son action. Humboldt lui déniait le droit d'intervenir dans les questions d'éducation, lui interdisait de vouloir être la source d'aucun progrès positif, que ce fût dans l'ordre économique, moral ou social : tout le bien qu'on pouvait en attendre, c'est qu'il n'entravât pas l'initiative des particuliers, qu'il ne portât pas une curiosité indiscrète et tracassière dans la sphère intime de la conscience personnelle et de la vie privée. Telle était, comme on dirait aujourd'hui, la thèse « libérale » de l'é-

(1) N. S. II, 1. p. 46.

poque. Tout opposée était la conception politique, issue de l'enthousiasme révolutionnaire, et qui ne tendait à rien moins qu'à absorber l'homme tout entier dans le citoyen.

Car ce fut un des résultats les plus indiscutables de la Révolution française que d'éveiller partout l'esprit public. Ce que Novalis appelle à diverses reprises le « républicanisme » n'est que le patriotisme civique moderne, porté par la Révolution à sa plus haute conscience. Républicain, Novalis le restera donc encore par sa conception quasi-religieuse de l'Etat-éducateur, source de tout progrès comme de tout droit positif, en qui il salue, comme Robespierre, l'incarnation d'une Idée divine, de la Raison et de la Vertu. « Le besoin de vivre dans un Etat est le besoin le plus pressant de l'homme. Pour devenir et rester un être humain, il a besoin d'un Etat... Toute la civilisation procède des rapports de l'homme avec l'Etat. Plus l'homme est civilisé, plus il est membre intégrant d'un Etat policé. » (1) L'Etat doit de plus en plus attirer à lui toutes les forces vives de la nation. L'homme, lisons-nous, « a fait de l'Etat un lit de mollesse et pourtant celui-ci doit être tout l'opposé : il est une armature de l'activité la plus tendue : son but est de rendre l'homme infiniment puissant et non infiniment inerte... Plus il y a d'impôts, plus l'Etat a de besoins et plus il se perfectionne... Les impôts sont tout profit. » (2) Le jeune enthousiaste rêve déjà toute une économie politique nouvelle. « Pour économiser le combustible, il faudrait des cuisines en commun, des logements en commun... Toute l'économie politique pourrait être remaniée en grand : la classe agricole disparaîtrait pour faire place à la classe industrielle ». (3) Ailleurs il semble prophétiser une sorte de socialisme d'Etat : « Chaque citoyen de l'Etat est fonctionnaire de l'Etat. Il n'a de revenus que comme tel... Le citoyen parfait doit vivre complè-

(1) N. S. II, 2. p. 542.
(2) N. S. II, 2. p. 542.
(3) N. S. II, 2. p. 543.

tement dans l'Etat : il ne possède rien en dehors de l'Etat... » (1)

Mais s'il a été atteint par « l'esprit républicain », il s'en faut qu'il accepte les formes constitutionnelles issues de la Révolution française. Ici l'aristocrate et le mystique piétiste reprennent leurs droits. Sa conception politique reste complètement féodale et théocratique. Il ne conçoit aucun rapport social sans un attachement personnel et sentimental. Avec quel mépris il écarte toute cette « paperasserie » *(der papierne Kitt)*, ces constitutions écrites, au moyen desquelles on essaie à présent de cimenter les égoïsmes ennemis ! Son esprit ne peut se faire à l'idée d'un « contrat social », d'une relation purement juridique, d'une constitution écrite, impersonnelle. « Je suis un homme profondément anti-juridique », avoue-t-il lui-même franchement, « je n'ai ni le sentiment ni le besoin du droit. » Qu'est-ce pour lui qu'une loi ? « L'expression de la volonté d'une personne aimée ». Le fondement de toute association durable, ce n'est ni l'égoïsme bien entendu ni la contrainte juridique, mais l'amour, et c'est pourquoi il intitule ses Fragments politiques *Foi et Amour*. « Qu'est-ce qui doit être traité mystiquement ? La religion, l'amour, l'Etat... On ne peut prêcher la religion autrement que l'amour et le patriotisme. Si on voulait rendre quelqu'un amoureux, comment pourrait-on bien s'y prendre ? » (2)

Les instincts sociaux et politiques ne sont donc pour le mystique romantique qu'une forme nouvelle, plus large, de l'amour, de l'amour conjugal et familial. « Les familles seules peuvent former des sociétés », dit-il, « l'homme isolé n'intéresse l'Etat que comme fragment et dans la mesure où il est apte à entrer dans une famille. » (3) Le véritable individu social, c'est l'homme et la femme réunis : seul le couple réalise la vie complète de l'être humain. A la tête

(1) N. S. II, 2. p. 514.
(2) N. S. II, 2. p. 572 et II, 1. p. 337.
(3) Raich. op. cit. p. 121.

de l'Etat devra donc se trouver un couple royal et symbolique. « Un couple royal est à l'homme complet ce qu'une constitution est à sa seule raison. » [1] La mission de ce couple sera d'entretenir et de stimuler par son exemple l'amour dans le cœur des sujets. Plus sera belle la reine, plus sera jeune et ardent le roi, plus aussi sera grande la félicité des peuples. L'image de la reine devra être suspendue dans tous les intérieurs, comme un talisman de bonheur, inspirateur des vertus conjugales. La sanctification du mariage et l'abolition de la prostitution, voilà les réformes les plus urgentes. Lorsque l'amour sera glorifié et sanctifié partout, l'ère de la paix éternelle sera près de s'ouvrir. Le miracle que le couple alchimique, Eros et Freya, a opéré dans l'univers physique, le couple royal de Prusse l'accomplira dans la société politique.

Mais ce miracle d'amour est impossible sans la « foi ». Celle-ci, on se le rappelle, aux yeux du philosophe intuitionniste, surpasse en dignité la raison, l'intelligence. Seule elle est créatrice, productrice d'Idéal. Une cause de supériorité de la monarchie de droit divin, c'est donc précisément qu'elle repose sur la foi. Une constitution politique est une œuvre humaine, entachée par suite de toutes les imperfections humaines. Elle est œuvre de raison et non de foi. Mais la dignité royale ne peut être conférée par aucun acte constitutionnel humain. Elle est l'émanation directe d'une Idée supérieure, qui se manifeste et se perpétue par un véritable miracle. Le roi, pour le légitimiste croyant, est réellement d'une essence supérieure, — rendu tel par un choix primordial et métaphysique. Il est, parmi les hommes, ce que l'or est parmi les métaux, ce que le soleil est dans notre système planétaire. « Le roi n'est pas un citoyen ; il n'est par suite pas un fonctionnaire. Le signe distinctif de la monarchie c'est précisément qu'elle repose sur la croyance à un homme d'extraction supérieure, sur l'hypothèse librement acceptée d'un homme idéal. Parmi mes semblables je ne

1 N. S II. 2 p 38

puis me choisir un supérieur ; je ne puis déléguer aucun pouvoir à quiconque est aux prises avec les mêmes difficultés que moi. La monarchie est le vrai système, précisément parce qu'elle est reliée à un centre absolu, à un être qui fait encore partie de l'humanité, mais non de l'Etat. Le roi est un homme érigé en fatalité. Cette fiction s'impose inéluctablement. Seule elle satisfait une aspiration supérieure de la nature humaine. Tous les hommes sont appelés à devenir rois. Le moyen propédeutique pour atteindre cette fin lointaine, c'est un roi. Il s'assimile peu à peu toute la masse de ses sujets. » (1)

C'est donc à une sorte de *catholicisme politique* qu'aboutit la conception monarchique du jeune poète. Le roi joue dans l'ordre politique le même rôle que le pape dans le domaine spirituel : il est le représentant de Dieu sur terre, une émanation directe de l'Idée divine. De même que les romantiques reprochaient au protestantisme sa sécheresse et son défaut d'organisation plastique, de même Novalis regrette de trouver la plupart des Etats modernes si dénués de poésie. Car c'est le rôle de la poésie de manifester l'invisible, de rendre concrète et sensible l'Idée par un symbole. L'Idée de l'Etat, elle aussi, a besoin d'être sans cesse représentée dans une image vivante et poétique. « Chez le peuple tout est spectacle, — par conséquent l'Esprit du peuple doit se manifester sous une forme concrète... Un des grands défauts de nos Etats, c'est *qu'on y voit trop peu l'Etat.* » (2)

Et Novalis rêve toute une hiérarchie nettement apparente, au moyen de décorations, d'uniformes nouveaux, qui rendraient visibles toutes les fonctions de l'Etat, comme autant de membres mystiques du Corps social. Surtout au monarque incombe la mission de « représenter » l'Etat dans sa totalité. Il doit être l'image vivante, et non le simple mandataire, de son peuple. « Un vrai prince est l'artiste des artistes... Le prince met en scène un spectacle infiniment va-

(1) N. S. II, 1. p. 40.
(2) N. S. II, 1. p. 20 et p. 40.

rié... L'Etat tend vers une représentation intégrale. La représentation, à son tour, suppose une activité qui rend présent à nos sens, ce qui en est absent... Mes fragments *Foi et Amour* reposent entièrement sur cette foi représentative. » (1)

Cette représentation intégrale de l'Etat est-elle possible ? N'est-ce pas un rêve de poète ? N'y a-t-il pas toujours un abîme entre la monarchie idéale et la monarchie réelle, qui en est l'expression défectueuse ? Et s'il faut se résigner quand même au médiocre, les garanties positives du régime républicain ne sont-elles pas préférables aux illusions dangereuses d'un idéal chimérique ? Il semble bien que, le premier enthousiasme passé, le jeune poète soit venu à résipiscence. Un certain nombre de ses derniers fragments le montrent singulièrement refroidi. « L'excellence de la représentation démocratique », dit-il, « n'en reste pas moins un fait indéniable. Un homme naturellement parfait et exemplaire est un rêve de poète... En ce moment la démocratie absolue et la monarchie semblent être engagées dans un antagonisme insoluble : les avantages de l'une sont compensés par les avantages contraires de l'autre. » (2) Après avoir prêché la religion exclusive de l'Etat il en arrive, par la pente naturelle de son esprit, à une sorte d'indifférentisme systématique. « Le meilleur Etat », conclut-il, « se compose *d'indifférentistes*... Ils prennent part à tout le bien qui se fait, se moquent en cachette des chimères de leurs contemporains, s'abstiennent de tout mal. Ils ne changent rien, parce qu'ils savent que tout changement, dans de pareilles circonstances, n'est qu'une erreur nouvelle et que *ce qu'il y a de meilleur ne peut venir du dehors* ...» (3)

Pourquoi cette désillusion ? Sans doute le nouveau souverain ne répondait guère aux espérances qu'on avait fondées sur lui, dans certains milieux. Esprit essentiellement

(1) N. S. II, 1. p. 51 et II, 2. p. 573
(2) N. S. II, 2. p. 658 et 660.
(3) N. S. II, 2. p. 656.

prosaïque, doué d'un grand bon sens pratique, il réalisait le type du bureaucrate méticuleux. Il mit bien vite un terme à toutes les menées occultistes qui avaient envahi la cour berlinoise et il abrogea l'édit de censure, à la grande joie du parti rationaliste. Nicolaï reprend la direction de sa Revue et le médecin Marcus Hertz s'écriait avec enthousiasme : « la Raison pure est descendue des cieux et s'est assise sur le trône ! » C'était là aux yeux des romantiques, un médiocre éloge. — A ces causes extérieures de désillusion, il faut ajouter le travail intérieur qui s'était accompli dans l'esprit du poète. Sa « foi » politique eut le même sort que sa vocation militaire jadis, ou que son amour pour Sophie : ce fut une des innombrables fascinations que subit cette âme chrysalide, à la fois instable et passionnée. Ce qui l'intéressait dans cette « foi », c'était moins l'objet même, qui y répondait, que l'attitude intérieure qu'elle suscitait en lui, la sensation neuve de vie qu'elle faisait naître et les enchantements dont elle enivrait son imagination fiévreuse. « Ce qu'il y a de meilleur ne peut venir du dehors », écrivait-il. A la religion de l'Etat succéda bientôt une religion plus personnelle, — plus libre aussi et plus audacieuse, dans ses constructions idéales et dans ses mystiques raffinements.

## LES HYMNES SPIRITUELLES

L'année 1799 pourrait s'intituler « l'année religieuse » dans les annales du premier romantisme allemand. A partir de l'été précédent, dans la coquette ville de Dresde, où se côtoyaient les enchantements de la nature et les merveilles de l'art, l'initiation s'était faite. Rien de moins prémédité : les deux ménages Schlegel se trouvaient en visite chez une sœur mariée ; Novalis arrivait quelquefois à cheval de Freiberg. En automne, Schelling, qui allait rejoindre sa chaire de professeur à Iéna, avait fait un petit séjour dans la résidence. Ce fut ensuite au tour de Tieck, de Gries,

de Steffens. On se rencontrait le matin devant une toile de Raphaël ou du Titien, ou bien on échangeait par correspondance ses impressions ; on terminait ses lettres par une invocation à la Madone sixtine. Gries publiait une série de sonnets, moitié galants, moitié mystiques, où il évoquait avec une amoureuse dévotion les grandes figures de Saintes, chefs-d'œuvre des maîtres italiens. Chacun voulut avoir ses visions, ses extases, ses révélations : des conversions esthétiques se préparaient déjà dans la fameuse « galerie », devant l'immortel chef-d'œuvre de Raphaël.

Très sérieusement Steffens, quoique protestant, racontait que, lors de sa première visite au musée, la Madone lui était apparue et que depuis cette époque il portait dans son cœur, comme un talisman mystique, cette image ineffable et toujours présente. De Freiberg, où il faisait son apprentissage technique, sous la direction du célèbre Werner, il était accouru un jour à Dresde, pour faire ses dévotions dans le sanctuaire romantique. Après une nuit passée à cheval, harassé de fatigue, enfiévré par l'insomnie, réconforté à la hâte par quelques libations matinales et inaccoutumées, il s'était trouvé tout à coup dans la pénombre des grandes salles, silencieuses et sonores. La vue de tous ces chefs-d'œuvre rassemblés, l'émotion, l'attente de quelque chose d'extraordinaire, le dépaysement, le troublèrent au point qu'arrivé devant la Madone de Raphaël, brusquement, il fondit en larmes, au grand étonnement des autres visiteurs. Il n'y avait là, sur l'instant, qu'un petit incident de voyage, plutôt embarrassant pour celui qui en était le héros involontaire. Tout autre cependant fut l'interprétation qu'il s'en donna après coup : « J'éprouvais distinctement que ce trouble subit tenait à quelque chose de plus profond dans ma vie passée... Tout ce qu'il renfermait ne m'apparut pas d'un seul coup, mais l'impression pénétrante ne s'évanouit jamais entièrement et, comme je m'efforçais, pendant ce séjour à Dresde et au cours d'autres séjours encore, de développer en moi le sens artistique, toujours cette impression

m'accompagnait et je peux même dire, en ce sens, que la Madone m'est apparue. » (1)

« Le christianisme est ici à l'ordre du jour », écrivait d'Iéna, en été 1799, Dorothée Veit à Schleiermacher. Depuis les premiers mois de cette année, Novalis était rentré de Freiberg à Weissenfels, comme assesseur aux salines. Il faisait de fréquentes visites dans les cercles romantiques d'Iéna. Deux évènements, au cours de cette année, donnèrent une actualité toute particulière aux questions religieuses : Ce fut d'abord l'accusation d'athéisme lancée contre le philosophe Fichte, professeur à l'université d'Iéna, suspendu de ses fonctions et banni du territoire saxon pour avoir, par ses écrits, travaillé à ruiner la notion de la personnalité divine, — et puis « les Discours sur la Religion » du théologien berlinois et romantique Schleiermacher. — « Vous avez dû apprendre par la gazette les polémiques de Fichte, au sujet du bon Dieu. Le brave Fichte combat à vrai dire pour nous tous et s'il succombe, c'est que les bûchers ne seront plus bien loin de nous. » (2) Non seulement Fichte succomba, mais par une étrange vicissitude, ce fut la cour de Weimar, c'est-à-dire le parti rationaliste et franc-maçon, qui prononça et exécuta la sentence de bannissement. Au contraire les néo-mystiques romantiques prirent fait et cause pour le philosophe accusé d'athéisme. Frédéric Schlegel se proposait même d'écrire une brochure pour montrer que « le grand mérite de Fichte c'est précisément d'avoir découvert la religion et que sa doctrine n'est autre chose que la vraie religion sous forme de philosophie. » (3)

C'est qu'aussi bien la nouvelle théologie romantique s'annonçait fort différente de l'ancienne et se posait, en face de l'orthodoxie luthérienne et officielle, comme essentiellement

(1) Steffens. Was ich erlebte. op. cit. T. 4. p. 241.

(2) Raich. op. cit. p. 98-99. (Lettre d'Aug. Wilh. Schlegel à Novalis).

(3) Voir : Walzel. — Friedrich Schlegel. Briefe an seinen Bruder Aug. Wilhelm. op. cit. p. 416.

révolutionnaire. « Schleiermacher » écrivait encore Frédéric Schlegel, qui partageait à ce moment le logis du jeune théologien à Berlin, « Schleiermacher, qui certainement, si quelqu'un lui procurait une Parole de Dieu, s'en ferait l'apôtre enthousiaste, travaille à un ouvrage sur la Religion. » (1) Cette Parole de Dieu, cette Bible nouvelle qu'il cherchait encore, sans la trouver, les romantiques Schlegel et Novalis se promettaient bien de la découvrir. De son côté, il leur apportait un système théologique nouveau qui d'avance, avec une admirable souplesse, se prêtait à toutes leurs improvisations géniales.

Un mot résumait cette théologie : la *religiosité*. Schleiermacher en faisait briller successivement les innombrables facettes. Est religieux ce qu'il y a de vraiment spontané et original dans l'homme. Est religieux surtout le sentiment, car il pénètre plus profondément dans l'homme et l'exprime plus sincèrement que la pensée philosophique, abstraite et impersonnelle, ou que l'activité pratique et sociale, préoccupée d'une fin étrangère, emprisonnée dans les coutumes, les lois, les institutions et les nécessités du monde extérieur. La religiosité au contraire a pour premier effet d'effacer toutes les distinctions, toutes les notions artificielles qu'établit la pensée raisonnante, de nous élever bien au-dessus de toutes les intentions, de toutes les obligations particulières que nous impose la vie active, d'éveiller en nous « la nostalgie de nous perdre et de nous dissoudre dans quelque chose de plus grand que nous, de nous sentir saisis et dirigés par ce quelque chose. » Sont donc religieux tous les états où la personnalité réfléchie se perd dans un sentiment plus exalté de vie, où se dissolvent les activités résistantes de la pensée, les caractères exclusifs de l'individualité, « où l'âme entière se fond dans le sentiment immédiat de l'infini, de l'éternel, et de sa communion avec eux. » Est irréligieux par contre tout ce qui fait la matière d'un concept précis, d'une activité intentionnelle,

(1) Raich. op. cit. p. 87.

à savoir : la science, la morale légale, l'activité pratique sous toutes ses formes. « Les hommes raisonnables et pratiques d'aujourd'hui », disait Schleiermacher, « voilà dans l'état actuel du monde l'élément hostile à la religion. »

Surtout il s'efforçait de séparer nettement la religion de la morale. « Tout peut être fait *avec* religion », disait-il, « rien ne doit être fait *par* religion. » Mettre la morale sous l'égide de la religion, c'était, à ses yeux, le principe même du fanatisme. Il ne reculait pas, du moins à cette époque, devant les conséquences les plus hardies d'une pareille affirmation, admettait fort bien le mariage civil, voire même des unions plus libres et moins durables. La religion, pensait-il, ne peut que s'épurer en se dégageant toujours plus du temporel, en se libérant complètement des institutions sociales, politiques ou morales. Il y a là des domaines sans doute voisins, mais pourtant distincts. La religion forme un monde intérieur et spirituel, essentiellement individuel ; elle est une communion toute personnelle avec la conscience créatrice, un état de grâce, un chant intérieur de la vie, un rayon issu des sources les plus secrètes de l'âme, et répandant sur l'existence entière un air de fête, de joie dominicale.

Par l'absolue liberté qu'il laissait à chacun d'interpréter à sa guise cette formule générale, Schleiermacher flattait les aspirations les plus diverses de la nouvelle génération. Frédéric Schlegel voyait là une doctrine de l'affranchissement du cœur, voire même, en forçant un peu le ton, de l'affranchissement de la chair et il proclamait la haute « religiosité » de sa liaison avec la femme du banquier Veit. Il avait écrit un roman informe, Lucinde, qui n'était qu'une apologie dithyrambique et mystique à la fois de la volupté et de l'amour charnel. Quoique par tempérament peu porté à de pareils excès, Schleiermacher défendit courageusement le roman de son ami contre les anathèmes de la morale théologique, reconnaissant, malgré tout, dans l'œuvre incriminée des conclusions qui, corrigées par un examen

impartial, pouvaient rentrer sous les prémisses, que lui-même avait posées.

Surtout par l'alliance nouvelle, qu'elle faisait prévoir entre la religion et l'art, la théologie de Schleiermacher arrivait bien à son heure. Les définitions qu'il proposait de la « religiosité » ne pouvaient-elles en effet, presque sans modifications, s'appliquer au génie romantique ? Ce « goût de l'infini », ce panthéisme mystique et subjectif, cet effacement des formes sociales de l'activité et de la pensée, cet abandon de la conscience volontaire au sein de forces spontanées, d'activités instinctives, n'étaient-ce pas autant de caractères communs ? « Est prêtre », disait Schleiermacher, « tout homme qui sous une forme originale, complète, a développé en lui jusqu'à la virtuosité la faculté de sentir, dans un mode quelconque de représentations ». La morale se trouvait ainsi entièrement subordonnée à l'inspiration individuelle ; la conscience morale se transformait en un poème intérieur. Tel était bien aussi, avons-nous vu, le point de vue romantique.

D'où vient cependant que les mystiques tels que Novalis faisaient encore des réserves au sujet de ces éloquents « Discours » ? C'est qu'ils n'y trouvaient pas encore assez d'éléments positifs, concrets, poétiques. « Schleiermacher », écrivait Novalis, « a annoncé une sorte d'amour de la religion, une religion esthétique, presque une religion à l'usage de l'artiste qui a le culte de la beauté et de l'idéal. » Mais il avait le tort, de trop rester dans le vague, dans l'abstrait. Resté théologien malgré tout, par la tournure dialectique de son esprit et son attachement professionnel à une tradition historique particulière, il n'avait pas exploré les deux sources nouvelles de la religiosité romantique : la nature et la poésie. Sur ces deux points Novalis se crut appelé à compléter l'œuvre du théologien berlinois.

« Il a aussi composé des *cantiques chrétiens* », écrivait Frédéric Schlegel à Schleiermacher, « ils sont divins, au-dessus de tout ce qu'il a fait jusqu'ici. La poésie qui s'y

trouve ne ressemble à rien, si ce n'est aux premières poésies de Gœthe... L'ironie dans tout cela c'est que Tieck, qui ne réussit pas à tirer de son propre fond une seule de ces petites pièces, en dépit de toutes les pirouettes qu'il exécute dans son for intérieur, s'est mis en tête de composer des cantiques chrétiens. Ils y joindront des sermons et les feront imprimer. Hardenberg pense te dédier le tout. » (1) Dès le mois de janvier 1800 Novalis envoyait sept de ces poésies à Frédéric Schlegel. Cependant la série complète qui, avec les hymnes à Marie, comprend quinze pièces, ne parut pas dans l'Athenæum, mais seulement dans l'Almanach des Muses pour l'année 1802.

On peut distinguer dans les hymnes spirituelles trois groupes : les hymnes à Jésus, — les hymnes à Marie, — et les hymnes théosophiques.

La qualité religieuse des hymnes à Jésus c'est un piétisme morave poétisé. Le principe de la foi se trouve ramené non à l'autorité de l'Eglise, ni à une croyance dogmatique, mais à une expérience psychologique individuelle. « Que serais-je devenu sans toi? Que serais-je encore sans toi? » Les éléments historiques de la vie du Christ se trouvent ainsi étroitement mêlés à la confession personnelle de l'âme religieuse. Mais c'est surtout dans la théologie de Zinzendorf qu'il faut rechercher les grands motifs, qui ont inspiré les hymnes à Jésus de Novalis. Ce qui caractérise le christianisme du grand réformateur de Herrnhout, c'est d'abord un attachement purement sentimental à la personne même de Jésus. Lui-même raconte qu'à l'âge de huit ans, dans une nuit d'insomnie fiévreuse, il avait vu se dérouler devant sa conscience les arguments les plus raffinés de l'incrédulité. « Mais parce que j'éprouvais pour le Sauveur un attachement tendre et loyal, les arguments de la pensée raisonnante n'eurent d'autre effet que de troubler mon sommeil. Seul l'objet de ma croyance répondait à mon désir ; quant à mes pensées, elles me furent odieuses, et je pris dès lors la

(1) Aus Schleirmacher's Leben. op. cit. III, p. 134.

résolution formelle de m'en tenir, en toute simplicité, à la vérité qu'avait saisie mon cœur et à rejeter loin de moi tout ce qui ne pouvait se déduire de ce principe. Je me dis en moi-même : *alors même que tous renieraient mon bon Seigneur, je veux cependant m'attacher à lui et vivre et mourir avec lui.* Ainsi pendant de longues années j'ai vécu avec lui comme avec un compagnon d'enfance. Mais je ne compris pas entièrement la grandeur de son martyre, jusqu'au jour où je fus à tel point touché de tout ce qu'avait souffert pour moi mon Créateur, que j'éprouvai, au milieu de mes larmes, sa présence invisible. Je me dis à moi-même : *s'il était possible qu'il y eût un autre Dieu, je préférerais être damné avec le Sauveur qu'être bienheureux avec cet autre Dieu.* » La même pensée, exprimée presque dans les mêmes termes, fait la matière du sixième cantique de Novalis : « Si tous te trahissent, moi seul je te resterai pourtant fidèle. » L'attachement au Christ prend ainsi l'aspect d'une sorte de « loyalisme » sentimental, de point d'honneur chevaleresque.

En même temps apparaît un second élément essentiel de cette sensibilité religieuse : la pitié. C'est à la vue d'un tableau, représentant la figure du Christ agonisant, que s'était déclarée chez Zinzendorf la seconde crise de sa vie religieuse. « Voici ce que j'ai fait pour toi ; et toi, qu'as-tu fait pour moi ? », cette interrogation muette ne cessa désormais de hanter son esprit. Ce qui l'avait frappé dans la Passion c'était moins encore l'élément moral, que l'étalage en quelque sorte physiologique de la souffrance. De là les litanies, les invocations aux blessures et aux plaies du Crucifié, à son sang, à sa sueur d'agonie, qui donnent aux cantiques de Zinzendorf un caractère de réalisme souvent écœurant, — surtout lorsqu'elles se trouvent exprimées dans ce style affecté, plein de mièvrerie enfantine, dont il s'était fait son idiome religieux. Chez Novalis apparaît le même motif fondamental de la pitié religieuse, — mais spiritualisé, épuré de tous les éléments réalistes, inesthétiques ou cho-

quants. « Pourquoi ne peut-il y avoir de virtuosité en matière de religion ? » demandait-il, attaquant ainsi de front une définition de Schleiermacher. « Parce que la religion repose sur l'amour ». Or qu'est-ce que l'amour ? Il est avant tout compassion, maladie, souffrance. « Le cœur est la clé du monde et de la vie. On vit dans cet état précaire pour aimer et pour être attaché à autrui. Par sa propre insuffisance on est prédisposé à l'intervention d'autrui et cette intervention est le but. Dans les maladies une aide étrangère seule peut et doit nous secourir. De ce point de vue le Christ est la clé du monde... *L'amour n'est que maladie, c'est ce qui fait la merveilleuse signification du christianisme.* » L'amour, disait-il encore, « choisit de préférence l'objet le plus misérable, le plus déshérité. Dieu aime surtout les malheureux et les pécheurs. » Mais il faut que cette compassion soit réciproque ; il faut que Dieu lui-même apparaisse à l'homme comme un Dieu souffrant, indigent, outragé, agonisant. Là encore le christianisme a touché la fibre la plus sensible du cœur humain. Il nous a appris à *avoir pitié de Dieu.*

La pitié — voici donc la seconde source d'émotion lyrique et d'inspiration religieuse qui alimente les hymnes à Jésus. Tantôt le poète décrit la souffrance, la « maladie » de l'homme séparé de Dieu et il emprunte au piétisme sa psychologie morbide. On a déjà cité ailleurs la neuvième hymne, où les symptômes pathologiques prennent un caractère d'extraordinaire intensité et où la démence semble attirer le croyant « d'un regard irrésistible ». Une vision soudaine, pareille à la vision extatique décrite dans le troisième hymne à la Nuit, met tout à coup fin à cette crise maladive. « Comme ainsi je dépérissais silencieusement, toujours en larmes, avec le désir de partir, retenu seulement par la peur et l'illusion, tout à coup, une main d'en haut descella la pierre sépulcrale et mit à nu mon âme profonde. Qui ai-je aperçu ? Qui se tenait auprès de Lui ? Ne me le demandez pas. Eternellement je garderai cette vision unique ; de toutes

les heures de ma vie, celle-là restera, comme mes blessures, éternellement vive, inaltérablement douce. » — Tantôt au contraire c'est dans la contemplation douloureuse et en même temps voluptueuse du Christ agonisant que se plonge l'imagination du croyant. On sait combien cette note sentimentale était familière à Novalis. Elle remplit tout son Journal intime. « Ce soir, vive impression de sa mort », écrivait-il peu de jours après la mort de sa fiancée. Et ailleurs : « Que Dieu me conserve toujours cette douleur indiciblement douce, ce souvenir plein de tristesse ! ». Il lui suffira donc de substituer l'image du Christ à celle de Sophie, ou, plus exactement, une confusion va s'opérer dans son esprit entre ces deux images, — d'une manière très consciente et très voulue. « Tous nos penchants », dit-il, « ne semblent être que de la religion mise en pratique... Lorsqu'en se détachant de tout objet particulier et réel, le cœur se sent lui-même, lorsqu'il devient à lui-même son propre objet idéal, alors naît la religion... *Si nous faisons de la femme aimée une pareille divinité, c'est de la religion mise en pratique.* »

Ces lignes nous révèlent un troisième aspect, et peut-être le plus essentiel, de la piété religieuse chez Novalis. Déjà Zinzendorf, renouvelant une vieille conception catholique, représentait l'union mystique de l'âme croyante et de son Sauveur, et plus particulièrement les rapports de l'Eglise et du Christ, sous les espèces de l'amour conjugal. Au grand scandale de certains théologiens orthodoxes, — il poussait même un peu loin cette analogie risquée. Puisque le Christ est l'Epoux par excellence, il s'ensuit, d'après Zinzendorf, que dans l'union conjugale l'époux terrestre n'est que le vicaire du Christ. Ainsi le rapprochement des sexes devient un véritable sacrement, analogue à celui de la Sainte-Cène. Cette conception théologique semble avoir pénétré profondément la pensée religieuse de Novalis. « Descendons vers la douce fiancée, descendons vers Jésus le bien-aimé », ainsi concluait-il déjà dans les Hymnes à la Nuit. Les deux figures de « Jésus le bien-aimé » et de « la douce fiancée »

vont à présent s'amalgamer toujours plus dans son imagination. L'amour religieux emprunte à l'amour terrestre non seulement ses images et ses symboles mais aussi sa note affective et morale. « La vie », lisons-nous dans le premier cantique, « s'est changée en un rendez-vous d'amour ». Le poète ne craint pas, dans le second cantique, d'intervertir les termes traditionnels de l'union mystique, et de faire de Jésus « l'Epouse » du croyant. « Pourvu que tu lui découvres ton cœur », dit-il, « Il t'appartiendra à jamais comme une épouse fidèle » (« bleibt er wie ein treues Weib dein eigen »). Ailleurs encore, — dans le cantique troisième, — la même image reparaît : « Il mourut, et cependant tu éprouves chaque jour son amour et sa présence et, sans crainte, en quelque état que tu te trouves, *tu peux amoureusement l'attirer dans tes bras.* » Le cantique septième tout entier, — c'est-à-dire l'hymne de la Passion, pourrait aussi bien s'intituler : hymne mystique sur la mort d'une fiancée.

L'hymne spirituelle devient ainsi une sorte de « Minnelied » religieux. Dans ce genre Novalis a su trouver quelques notes uniques, si simples, d'une venue si spontanément populaire, qu'il faudrait, pour trouver en littérature quelque chose d'équivalent, remonter jusqu'aux premiers auteurs de cantiques, — aux Gerhart et aux Luther, — ou plus exactement jusqu'aux « Minnesænger », comme Walther von der Vogelweide. Qu'on relise le cantique cinquième et on s'expliquera l'émerveillement qu'éprouvait Frédéric Schlegel. « La poésie là-dedans », écrivait-il, « ne ressemble à rien, si ce n'est aux premières poésies de Gœthe ». C'est une véritable trouvaille, par l'extraordinaire limpidité de la forme, par l'émotion ingénue, dénuée de toute emphase, de tout ornement littéraire, par la mélodie simple et entraînante de la versification. « Pourvu qu'il soit à moi, pourvu que je Le possède, pourvu que mon âme n'oublie pas jusqu'à la tombe combien Il est fidèle ! Je ne sens rien de la souffrance, je n'éprouve que recueillement, amour et joie... Pourvu qu'Il soit à moi ! Je laisse volontiers tout le reste ;

appuyé sur mon bâton de pèlerin, je ne suis, fidèle, que mon Seigneur ; je laisse en paix marcher les autres par les grandes routes populeuses et ensoleillées... Pourvu qu'Il soit à moi ! Le monde m'appartient ; je suis heureux comme un enfant du ciel qui tient le voile de la Vierge. Perdu dans cette vision, je ne crains plus la terre... » (1)

Peut-être faut-il voir dans les hymnes à Marie ce que Novalis a composé, dans ce genre, de plus parfait. Il y en a deux seulement, mais ce sont d'inestimables joyaux. Schleiermacher, qui ne partageait pas l'étroitesse intransigeante de certains de ses coreligionnaires allemands, les admirait sans réserve. Dans la charmante description d'un intérieur piétiste, qu'il a esquissée dans sa « Fête de Noël », au moment où l'émotion religieuse fond tous les cœurs en un même attendrissement, une mélodie s'élève du clavecin et une voix de femme chante doucement les beaux vers de Novalis : « Je vois en mille tableaux, ô Marie, votre image souriante ; pourtant sur aucun je ne vous vois représentée telle que vous a aperçue mon âme. Je sais seulement que depuis lors le bruit du monde pour moi s'évanouit comme un songe et qu'un ciel d'ineffable douceur à jamais remplit mon cœur. »

Le culte de Marie ne se prêtait-il pas le mieux au « Minnelied » religieux, tel que le concevait Novalis, et dans lequel entrait une qualité d'émotion complexe, un sentiment d'amoureuse adoration pour la femme « idéale », pour « la Dame de la Chrétienté, sainte et merveilleusement belle », et aussi un sentiment de chevaleresque dévotion et de filiale confiance ? — « Souvent en rêve je vous ai vue, si belle, le cœur débordant d'un si profond amour. Le Dieu enfant dans vos bras voulait se prendre de compassion pour son petit compagnon : mais vous, levant au ciel votre regard au-

(1) C'est ce cantique que Schleiermacher récita, la voix étranglée par l'émotion, dans un de ses derniers sermons. Grâce à son entremise, quelques-uns de ces cantiques ont été adoptés dans le recueil berlinois de Cantiques populaires pour les églises évangéliques, — recueil composé en 1829, — et ils servent encore aujourd'hui à l'édification des fidèles. Voir : Nachlese, op. cit. p. 265.

guste, vous disparûtes dans la splendeur des nuées profondes... Mille et mille fois vous êtes venue près de moi ; avec une joie enfantine je levais vers vous mes regards ; votre petit enfant me donnait ses mains à presser, en signe d'un prochain revoir. Vous souriiez avec tendresse et vous m'embrassiez : ô heures divinement douces !... Si seul un enfant peut contempler vos traits et sans trouble s'abandonner à votre garde, brisez donc les liens dont l'âge m'a chargés, faites de moi votre enfant. L'amour et la fidélité de l'enfant, je les ai, depuis cet âge d'or, toujours gardés au fond de mon cœur. »

N'est-ce pas du reste une des plus étranges anomalies de la Réforme, surtout en Allemagne, pays de la vie familiale, d'avoir si complètement proscrit du culte l'image de Marie ? Sur ce point l'emportement doctrinaire des théologiens s'est peut-être mis le plus violemment en opposition avec l'imagination religieuse et populaire du Moyen-âge. La Vierge et l'Enfant apportaient dans la mythologie chrétienne une familiarité gracieuse et touchante. Aussi dès le 17$^{me}$ siècle voit-on cette figure réapparaître chez les mystiques comme Bœhme, Arnold, — mais transformée, rendue méconnaissable, sous les traits de la « Divine Sophie » ou de « l'Eternelle Sagesse », figure à présent incorporelle, issue du cerveau d'un métaphysicien, dépouillée de son humaine et maternelle beauté. Pareillement les poètes classiques allemands ont rendu un culte quasi-religieux à l'Eternel féminin. Ils devaient être tout naturellement amenés à symboliser leur idéal en une figure concrète et Gœthe n'hésita pas à introduire la Vierge dans son Faust. Herder publiait dans la « Terpsichore » des sonnets et des poésies mystiques du jésuite Jakob Balde, sous le titre collectif de « Maria ». Prédicateur protestant à la cour de Weimar il éprouvait quelque embarras à présenter son personnage. « Celui qui ne veut pas voir dans l'héroïne de ces chants une Sainte », disait-il en guise d'avant-propos, « pourra en faire une Aglaé ou une Béatrice, l'idéal des vertus virginales et ma-

ternelles, ou encore la Sagesse éternelle. » Il indiquait ainsi à la fois les éléments sentimentaux, artistiques et mystiques que cette image résumait aux yeux de beaucoup de ses contemporains.

On verra plus loin ce qu'il faut penser du catholicisme de Novalis. Certains biographes zélés ont contesté la sincérité religieuse des hymnes à Marie, en faisant remarquer que ces poésies devaient prendre place dans la seconde partie de Henri d'Ofterdingen, à la manière d'un simple intermezzo lyrique. Mais ce roman n'est-il pas lui-même une autobiographie idéalisée du poète ? Sans compter que l'image de Marie apparaît déjà dans les Hymnes à la Nuit. Après Jésus, Marie est la première entrée dans le Royaume nouveau de la Nuit et c'est vers elle que s'élèvent les chants et les prières des pèlerins terrestres. « Vers vous, Marie, s'élèvent déjà des milliers de cœurs... Combien, embrasés d'amour, se sont consumés dans la souffrance et, quittant ce monde, se sont prosternés devant Vous, — devant Vous qui nous apparûtes riche en grâces dans mainte détresse et dans mainte épreuve : nous nous joignons à eux aujourd'hui pour entrer dans la Vie Eternelle. » Sans doute l'éducation piétiste avait gravé d'abord l'image de Jésus dans le cœur de Novalis ; mais sa forme particulière de sensibilité religieuse et d'imagination le portait plutôt vers le culte de Marie. Que si dans l'une de ces deux figures on ne veut voir qu'une simple fiction poétique, il est bien difficile de ne pas faire subir à l'autre un sort analogue.

Il reste un troisième groupe de cantiques, qui exprime peut-être le plus parfaitement les conceptions religieuses du poète : ce sont les hymnes théosophiques. A côté de l'orthodoxie officielle subsistait dans l'Allemagne luthérienne une tradition ininterrompue de religiosité mystique qui, par delà la Réforme, se rattachait par ses racines profondes à la Mystique catholique du Moyen-âge. Ce courant, que le luthéranisme doctrinaire n'avait pas réussi à endiguer ni à enrayer, se manifestait sous les formes les plus

disparates. Tantôt, à l'intérieur même de l'Eglise officielle, il suscitait des tendances séparatistes et anarchiques, qui ont été désignées, dans la seconde moitié du 18me siècle, sous le nom très vague de « piétisme » et qui lentement désagrégeaient, autant que la philosophie des « lumières », le bloc de l'orthodoxie. Tantôt au contraire ce mysticisme extra-confessionnel prenait résolument position en dehors de l'Eglise officielle, ou même contre l'Eglise officielle, et cherchait à s'organiser d'après un plan plus ou moins occulte, sorte de catholicisme idéal théosophique. Telle est la pensée secrète qui a inspiré la dissertation ou, plus exactement, le pamphlet politico-religieux de Novalis, intitulé « *Europa ou la Chrétienté* ».

## LA NOUVELLE ÉGLISE. — « EUROPA OU LA CHRÉTIENTÉ »

Ce pamphlet en prose fut dès le début pour tous une pierre d'achoppement. On en avait fait d'abord la lecture à huis clos, entre initiés. Devait-on accueillir ce nouveau produit dans le Moniteur officiel du romantisme, dans l'Athenæum ? S'il faut en croire Tieck, le petit comité, après débats, rejeta unanimement cette proposition. (1) Il faut dire que par une « ironie » vraiment romantique, on avait décidé d'abord de publier côte à côte l'Europa de Novalis et le contre-manifeste satirique de Schelling, la Profession de foi matérialiste de Heinz Widerporst. L'admission ou le rejet des deux pamphlets contradictoires devaient être prononcés solidairement. Or la grande majorité du cénacle romantique, en dépit des affirmations de Tieck, fut favorable à l'admission. « Je m'étais tout de suite opposée à la chose », raconte Dorothée

(1) Novalis Schriften, édit. Tieck. Préface de la 5me édition. 1837. I, p. XXXV. « Comme nous nous reconnaissions entre amis intimes le droit d'exprimer franchement et sans détour notre jugement l'un sur l'autre, à un degré qui se rencontre rarement chez des hommes de lettres, *il fut décidé unanimement*, après lecture, que la dissertation ne devait pas paraître en public. »

Veit, « *mais c'était une voix dans le désert.* Finalement Guillaume (Schlegel) ne voulut pas l'admettre sans une note explicative, à laquelle Schelling se refusa. Gœthe fut choisi comme arbitre, et s'est absolument opposé à la publication. Vive Gœthe ! » (1) Seul Guillaume Schlegel avait donc opiné dès le début avec Dorothée, pour le rejet. « J'étais déjà auparavant de cet avis, *mais la majorité l'emporta* et j'en appelai à Gœthe. » (2) Nonobstant la sentence de Gœthe, il ne semble nullement, comme voudrait le faire croire Tieck, encore trompé par ses souvenirs, que Novalis ait renoncé à la publication de son pamphlet. En janvier 1800 le manuscrit se trouve à Iéna, entre les mains des Schlegel, prêt à être mis sous presse. Mais l'auteur se ravise : au lieu d'en faire un article de revue, il songe à le publier sous forme de livre, avec quelques sermons et discours politiques, qui sans doute devaient en compléter la pensée. « Renvoyez-moi l' « Europa »; j'ai d'autres projets. *Avec des modifications elle peut rejoindre quelques autres discours et être imprimée avec ceux-ci.* » (3) Les motifs sont donc difficiles à comprendre, qui ont déterminé Tieck, dans l'édition posthume du poète, à frapper particulièrement cette œuvre d'ostracisme.

Si la manière d'agir de Tieck, devenu plus tard l'adversaire du romantisme catholique, ne semble pas exempte de parti-pris, encore moins saurait-on approuver Frédéric Schlegel, chargé avec lui de la publication posthume des œuvres de Novalis et qui, en 1826, dans la quatrième édition, glissa, à l'insu de son co-exécuteur testamentaire, la pièce litigieuse. Ce qui aggravait son cas c'est que, lui-même converti au catholicisme, il livrait l'œuvre tronquée, après en avoir retranché au préalable toute la conclusion, nettement hostile au catholicisme romain, — et précisément à une épo-

(1) Aus Schleiermacher's Leben, op. cit. I, 3, p. 143.
(2) Ibid., p. 143.
(3) Raich, op. cit., p. 133. Il s'agit de quelques « modifications », comme on voit — mais de là à prétendre ou à faire entendre que Novalis ait renié cette œuvre, il y a loin.

que où les polémiques religieuses entre protestants et catholiques passionnaient tout particulièrement l'opinion publique en Allemagne. La coupure était trop opportune pour qu'on pût, avec quelques critiques catholiques, voir dans cette omission providentielle l'erreur d'un prote inintelligent. (1)

La dissertation de Novalis s'ouvre par un tableau idyllique du catholicisme médiéval. Dans une œuvre de Herder, parue en 1774 sous le titre : « Encore une philosophie de l'histoire de l'humanité », se trouve déjà esquissée dans ses grandes lignes la réhabilitation romantique du Moyen-âge. Celui-ci, d'après l'auteur, a été l'époque des fortes et nobles passions, l'époque de la foi vivante et créatrice, où se sont préparées les profondes assises morales et religieuses de l'humanité moderne. Au contraire il ne veut voir dans notre prétendue « civilisation » rien qu'un industrialisme prosaïque et utilitaire, une idéologie froide, un mécanisme scientifique aride, où se trouvent refoulées et comprimées les spontanéités profondes de l'instinct et du sentiment. « Quoi qu'il en soit », dit-il en s'adressant aux « barbares » du Moyen-âge, « rendez-nous un peu de votre piété et de vos superstitions, de vos ténèbres et de vos ignorances, de vos mœurs déréglées et grossières, et débarrassez-nous de nos lumières et de notre scepticisme, prenez notre froideur impuissante, nos raffinements, notre langueur raisonnante et toute notre misère humaine. »

C'est plus particulièrement sur le terrain religieux que Novalis engage le débat. Il fut un temps, dit-il, où elle a existé, l'Europe chrétienne, pacifique confrérie des peuples croyants, soumis à la même autorité spirituelle. D'une main brutale et sacrilège, la Réforme a sapé par la base

(1) M. Raich a essayé de disculper Frédéric Schlegel. Le passage retranché se trouvait, dit-il, déjà à l'état de fragment dans les éditions antérieures. Si Schlegel avait voulu le faire disparaître, il l'aurait supprimé aux deux endroits à la fois. Mais n'était-il pas plus simple de le rétablir à l'endroit qui seul lui donnait son vrai sens ? Sans compter que dans les éditions antérieures se trouvaient encore, à l'état de fragments, d'autres passages, que Schlegel n'a nullement songé à retrancher du texte complet, pour cause de double emploi.

l'édifice admirable. Les protestants « établirent bon nombre d'excellents principes, instituèrent en masse des nouveautés fort recommandables, abolirent une foule d'abus ; mais ils perdirent de vue ce qui devait être l'aboutissement de leur entreprise : ils séparèrent l'inséparable, divisèrent l'Eglise indivisible et par un déchirement criminel, ils s'isolèrent de l'universelle communion chrétienne, par laquelle et dans laquelle seulement la vraie, la durable régénération pouvait aboutir... Ainsi, par une entreprise sacrilège, la religion fut emprisonnée dans des frontières politiques ; de la sorte fut établi le principe qui amena la disparition de l'intérêt religieux cosmopolite... Avec la Réforme c'en fut fait de la Chrétienté. Désormais elle n'existait plus. » [1]

Essentiellement révolutionnaire et destructeur, le protestantisme, en regard du catholicisme médiéval, n'a eu, d'après Novalis, qu'une valeur toute négative. L'ancien catholicisme représentait l'élément « positif », c'est-à-dire la tradition organisatrice et plastique, la foi poétique et créatrice, d'où sont issus les grands « mythes » chrétiens. Quant à la Réforme elle a pris dès le début un caractère polémique, critique et doctrinaire. Son cheval de bataille a été le Livre, son arme s'est appelée l'Exégèse ; à la tradition elle a substitué le fanatisme biblique, l'attachement servile à la Parole écrite, à la « lettre » imprimée. Et c'est pourquoi elle se trouve frappée d'impuissance poétique, figée dans une théologie aride ou déchirée par des polémiques stériles. Incapable de produire une poésie religieuse vraiment vivante et populaire, le protestantisme s'est allié à l'ennemi irréductible de toute religion, au philosophisme moderne, à l'esprit rationaliste, à la libre-pensée. Cette alliance n'a fait du reste qu'achever l'œuvre de dissolution religieuse, déjà entamée par Luther et qui devait inévitablement aboutir à une irréligiosité systématique, à un athéisme intégral. La France a été le foyer de la propagande nouvelle, matérialiste et athée ; la Révolution française est la conséquence

(1) N. S. II, 2, p. 404 et suiv.

lointaine mais inévitable de la pensée protestante. Cependant de l'excès même du mal sortira le remède. Une renaissance universelle de l'esprit religieux se prépare et ce sera l'œuvre de l'idéalisme romantique allemand de l'annoncer et de la rendre populaire.

Telle est la pensée directrice, réduite à ses éléments essentiels. Au lieu de l'approuver ou de la condamner en bloc, comme ont fait jusqu'à présent la plupart des critiques et historiens de la litttérature romantique, examinons les symptômes qui s'y trouvent exprimés et les intentions véritables qui ont inspiré ce manifeste passionné.

Incontestablement le luthéranisme allemand, à la fin du 18me siècle, traversait une crise profonde. Obligé de se poser surtout comme un principe d'opposition, la Réforme avait pris dès les débuts un caractère essentiellement polémique et doctrinaire. Il y eut une fixation hâtive des dogmes qui communiqua à toute la doctrine un caractère de rigidité, de sécheresse, de foi littérale. « Dans la confession d'Augsbourg » écrit un théologien luthérien, M. Ritschl, « on touche pour ainsi dire du doigt le décousu des doctrines isolées et des intuitions fragmentaires ». Préoccupé avant tout de définir la saine « doctrine », le protestantisme luthérien, selon le même auteur, « n'entra pas en connexion avec les besoins affectifs et esthétiques, auxquels, pour chaque peuple, l'éducation religieuse doit donner un contenu. » [1] Sous prétexte d'épuration, le sentiment religieux tendait à se confondre de plus en plus avec le sentiment moral ou avec le rationalisme philosophique : les éléments affectifs et imaginatifs, qui avaient occupé une si grande place dans la théologie mystique du Moyen-âge, étaient tenus en suspicion. En proscrivant la Vierge, les Saints, tous les éléments légendaires et populaires du catholicisme médiéval, en limitant l'intérêt religieux à une figure unique et au texte écrit des Evangiles, on appauvrissait singulièrement les sources de l'invention religieuse et le christianisme ne four-

(1) Ritschl. Geschichte des Pietismus. Tome I. p. 85 et II. p. 29

nissait presque plus d'éléments vivants et concrets à l'imagination du poète. Celui-ci, s'il ne voulait pas se mettre en contradiction avec l'exégèse biblique ou avoir maille à partir avec l'orthodoxie officielle, en était réduit à emprunter ses personnages à une mythologie séraphique. Il en résultait un art métaphysique et incorporel, sans plasticité et, somme toute, peu vivant. Telle fut la Messiade de Klopstock ; tel aurait été sans doute le grand poème chrétien projeté par Lavater, en vue duquel il se documentait dans ses « Echappées sur l'Eternité ».

Cependant cette religiosité mystique du Moyen-âge, refoulée par le luthéranisme doctrinaire, continuait à germer silencieusement dans les profondeurs de l'âme allemande et, de temps à autre, elle poussait au grand jour des rejetons tout-à-fait imprévus. Il suffit de rappeler les noms de Weigel, de Bœhme, d'Arnold, d'Arndt, — plus tard de Zinzendorf, de Jung-Stilling et de Lavater. Avec les premiers romantiques : Novalis, Schleiermacher et plus tard Schelling, on peut dire que cette tradition secrète a de nouveau pénétré dans les couches supérieures de la vie religieuse et philosophique de l'Allemagne.

Ce qui caractérisait généralement ces tendances mystiques, c'était l'annonciation d'une « nouvelle Eglise », d'un christianisme intégral ou catholicisme idéal, où devaient s'opérer le rapprochement et la fusion de toutes les croyances religieuses du passé. Bien plus, à l'intérieur même de l'Eglise luthérienne un mouvement de rénovation mystique analogue s'était dessiné, sous le nom de « piétisme ». La pensée, plus ou moins formulée, qui inspirait les promoteurs de ce mouvement, les Francke et les Spener, c'est que la Réforme de Luther devait être complétée par une seconde Réforme, qui, au-dessus des confessions particulières, créerait une communion universelle et invisible des âmes religieuses. Mais, tandis que le catholicisme médiéval, remarquablement souple et plastique, réussissait à englober certaines de ces innovations, sous forme d'Ordres religieux,

le protestantisme, plus rigide dans sa doctrine morale, les rejetait généralement comme des éléments dissidents. Il serait à peu près impossible de tracer la carte complète de l'Allemagne religieuse à la fin du 18me siècle, avec ses innombrables sectes et chapelles séparatistes, — baptistes anabaptistes, quakers, méthodistes, swedenborgiens, moraves, mystiques indépendants, théosophes, inspirés, bœhmistes, gichteliens et autres encore. Cependant différentes tentatives avaient été faites en vue de grouper ces éléments anarchiques.

Une des plus remarquables fut assurément celle de Zinzendorf lui-même. Sa prétention, ouvertement affichée, était de constituer une « communauté » apostolique, qui engloberait à la fois le luthéranisme, le catholicisme romain et les mystiques indépendants. Lui-même, quoique luthérien, s'était fait donner l'ordination d'évêque morave par un évêque de ce rite et ainsi les deux traditions venaient se rejoindre en sa personne. Par diverses légendes il s'efforçait de rattacher directement la communauté morave aux origines apostoliques du christianisme. D'autre part il entama des négociations très actives avec les dissidents de tout bord, avec les « inspirés » du pasteur Rock à Marienborn, avec les théosophes disciples de Bœhme, de Dippel ou de Gichtel. Particulièrement avec Dippel, sorte de prophète illuminé du christianisme laïque, moitié mystique et moitié rationaliste, il entama une longue et mémorable controverse. D'autre part, pendant son séjour à Paris, il avait beaucoup fréquenté dans les milieux jansénistes, s'était lié d'amitié avec le cardinal de Noailles et espérait, par ce biais, prendre pied aussi dans le catholicisme. Cette pensée lui avait inspiré un petit recueil de prières et de cantiques à l'usage des chrétiens catholiques, pour lequel il pensa solliciter l'approbation du pape Benoît XIII. Des raisons protocolaires seules l'empêchèrent de donner suite à cette démarche, l'auteur n'ayant pu se résoudre à écrire tous les titres exigés par l'étiquette romaine. — Il rêvait de remplacer les anciennes

« religions », qui reposaient sur des dogmes, par des « communautés philadelphiques », où règnerait dans toute sa simplicité le pur esprit évangélique, sans alliage doctrinal, sans aucune contrainte ecclésiastique. Dans son langage volontiers imagé il appelait ces groupements philadelphiques des « hôtelleriès », pour ceux qui sont sans domicile, des « refuges » ou des « lazarets » pour les âmes en peine, venues de partout. Ainsi se constituerait une vaste Confrérie, véritable Ordre de Jésus, fondé sur un attachement purement sentimental et chevaleresque à la personne du Sauveur.

Mais la propagande piétiste et réactionnaire, avons-nous vu, rencontra, dans la seconde moitié du 18me siècle, un allié tout-à-fait imprévu dans certaines branches mystiques de la Franc-Maçonnerie « nouveau style ». Ce fut, peut-on dire, une des idées-fixes de l'Allemagne à cette époque que l'idée d'une régénération morale de l'humanité par le moyen d'une association occulte de penseurs et de philanthropes. Honni ou glorifié, l'Ordre des Jésuites hantait toutes les imaginations et ses pires adversaires s'efforçaient souvent de le démarquer le plus servilement. La dispersion de cet Ordre, ordonnée dans les différents Etats prussiens, souleva dans le camp piétiste d'unanimes regrets. « Les Jésuites » écrivait Jung Stilling, « opposaient au moins une digue à la philosophie des lumières ; mais voici leur Ordre dispersé et cette philosophie bat son plein ; sans doute elle emportera dans ses tourbillons la religion et l'organisation politique. » (1) Novalis de son côté ne se cache nullement des sympathies que lui inspirent les Jésuites. « Jamais on n'a employé plus d'intelligence à réaliser une idée plus élevée... Cette société restera encore plus remarquable comme la société-mère de toutes les associations dites secrètes, où il faut reconnaître un germe historique assurément important, quoique encore peu développé. » (2) Prophétiquement il annonce le retour prochain de l'Ordre, — retour que s'ef-

(1) Jung Stilling. Werke. op cit. Heimweh. p. 837.
(2) N. S. II, 2. p. 407.

forçaient déjà de préparer certaines influences occultes — « Il dort à présent, cet Ordre redoutable, misérablement relégué aux extrêmes confins de l'Europe ; mais qui sait si de là il ne se répandra pas de nouveau, comme le peuple qui le protège — peut-être sous un autre nom — sur sa terre d'origine ? » (1)

Si c'est aux Jésuites que les loges maçonniques mystiques s'efforçaient de dérober leur organisation secrète, elles puisaient par contre leurs doctrines philosophiques dans les ouvrages apocalyptiques des mystiques et des théosophes illuminés de tous les temps. Une des conceptions les plus généralement admises — et que le premier romantisme s'est entièrement assimilée — c'est que les vérités essentielles, aussi bien dans l'ordre de la nature que dans l'ordre moral, révélées directement par Dieu à l'humanité primitive, se sont transmises à travers les âges par une tradition secrète, à laquelle ont été initiés tous les grands fondateurs de religions. On a vu que Novalis s'était déjà inspiré de cette pensée dans le « Disciple à Saïs ». La même conception se retrouve dans ses « Hymnes à la Nuit » et surtout dans son pamphlet politico-religieux « Europa ». Il y a eu, — ainsi pourrait-on résumer sa pensée — dans l'histoire religieuse de l'humanité, des époques organisatrices, suivies de périodes de dissolution. Un âge vraiment organisateur a été celui de l'Olympe grec, — auquel succéda bientôt une période d'anarchie, amenée par le rationalisme philosophique. « Le monde antique touchait à son déclin », ainsi lisons-nous dans les Hymnes à la Nuit, « le jardin enchanté de la jeune humanité se flétrit et les hommes, oublieux des rêves de l'enfance, portèrent leurs efforts au loin, à la recherche d'horizons plus vastes. Les dieux disparurent ; la nature se trouva déserte et sans vie ; elle expira, étouffée sous les Nombres inflexibles et emprisonnée dans des chaînes d'airain. Les Lois naquirent. En concepts arides, comme en une poussière emportée par le vent, se décomposa la corolle inson-

(1) N. S. II, 2. p. 408.

dable de la vie, aux innombrables métamorphoses. C'en fut fait de la foi créatrice... » [1] Les dieux rentrèrent dans le chaos primitif. Mais la mort n'était qu'apparente : l'ancien élément religieux reparut sous une forme rajeunie dans le christianisme.

Une palingénésie analogue fait l'objet de la dissertation intitulée « Europa ». Le christianisme à son tour a eu sa période organisatrice : ce fut le catholicisme médiéval. Mais celui-ci non plus n'a pu échapper à la destinée universelle, qui veut que sans cesse les formes anciennes se dissolvent pour faire place à des organisations nouvelles. Le rationalisme moderne — le protestantisme d'abord, la philosophie des « lumières » ensuite, et finalement la Révolution française — tels sont les dissolvants qui ont amené une nouvelle période d'anarchie. Est-ce à dire qu'il faille retourner purement et simplement au catholicisme romain ? Nullement, et c'est ici que la coupure de Frédéric Schlegel paraît particulièrement opportune, puisqu'elle défigure entièrement la pensée véritable de l'auteur. Le catholicisme a été faussé dans sa vie intime, par cela même qu'il est devenu une confession particulière parmi les autres. On pourrait lui appliquer le mot de Joseph de Maistre au sujet de la monarchie de droit divin et dire de lui qu'il était « un miracle ». Il ne se maintenait que par la foi à sa mission miraculeuse et à son inviolable unité. Du jour où il était contesté, il était perdu : le schisme a pour toujours anéanti son caractère surnaturel. « Sa forme contingente », ainsi concluait l'auteur, « est à peu près détruite ; l'antique papauté est descendue au tombeau et pour la seconde fois Rome s'est changée en ruines. Le protestantisme ne doit-il pas lui aussi disparaître, pour faire place à une Eglise nouvelle et plus durable ? » [2]

C'était, avons-nous vu, une des idées favorites de toutes les sectes mystiques, que l'annonciation de cette Eglise nou-

(1) N. S. I, p. 317
(2) N. S. II, 2, p. 419.

velle. Dans le camp piétiste on reprenait les calculs sur les nombres et les lettres de l'Apocalypse. Le théologien Bengel, qui s'était fait une spécialité de ce genre d'exercices, avait prédit la venue de l'Antéchrist pour les dix dernières années du siècle. Lorsqu'éclata la Révolution française on pensa que les temps étaient venus et l'écrivain piétiste Jung Stilling, en une série de pamphlets violents dirigés contre la Révolution, en qui il découvrait de frappantes analogies avec la Bête de l'Apocalypse — prophétisait la venue très prochaine du Royaume de Mille ans. « Cette Eglise de Dieu », disait-il dans ses *Monatsblætter*, « se recrutera dans les sectes illuministes et dans les conventicules piétistes, parmi tous les fidèles éprouvés ; particulièrement la communauté morave est appelée à servir à tous ces éléments de noyau et de support. » Il s'agissait donc de préparer les voies au Seigneur, en formant des associations mystiques, où viendrait se grouper provisoirement le peuple des Elus. Lui-même dans un roman très populaire, « *Heimweh* », conduisait son héros à travers une série d'épreuves romanesques et d'initiations fantastiques, et il esquissait le plan d'une association secrète, plus ou moins calquée sur les Ordres mystiques de la Franc-Maçonnerie. (1)

Cette prophétie, avec des variations innombrables, se retrouve chez la plupart des auteurs contemporains, qui l'accommodaient à leurs goûts et à leurs préférences personnelles. Pour Hœlderlin, épris de panthéisme poétique et de beauté antique, la nouvelle religion revêtait essentiellement la forme d'une renaissance hellénique. « Alors, quand elle viendra dans sa juvénile beauté », écrivait-il dans son roman *Hypérion*, — « la Fille chérie, l'Enfant dernier-né de notre siècle, *la nouvelle Eglise*, — quand elle sortira des formes surannées et flétries, lorsque se ranimera le sens du divin chez l'homme et que la jeunesse et la beauté feront de nouveau battre son cœur, lorsque... mais je ne puis l'an-

(1) Voir dans la « Berliner Monatsschrift », année 1796, Tome 27, p. 316, l'article sur le Heimweh de Jung Stilling : « *Noch ein Jerusalemsorden* ».

noncer, car à peine j'en porte en moi le pressentiment. Et pourtant elle viendra, elle viendra à coup sûr. » (1) D'autres, comme Gœrres, dans son pamphlet sur « la Décadence et la Renaissance de la Religion », donnaient rendez-vous dans un « Temple mystique nouveau » à toutes les croyances religieuses du passé, depuis les vieux mystères égyptiens jusqu'aux plus récentes doctrines théosophiques. Une pensée analogue inspirait à Zacharias Werner un drame obscur et indéchiffrable, « les Fils de la Vallée », où il mettait en scène les légendes ésotériques de la Franc-Maçonnerie mystique du temps, — ses prétendues relations avec l'Ordre des Templiers, — et, dans un imbroglio fantastique, amalgamait pêle-mêle les doctrines occultistes et théosophiques les plus abstruses, qui avaient cours dans ces milieux.

Des théologiens de profession se laissaient gagner par les mêmes rêveries. « Nous autres, pauvres protestants, nous n'arriverons sans doute jamais à former une Eglise, et nous n'avons peut-être jamais formé d'Eglise », écrivait mélancoliquement le jeune Rothe, étudiant en théologie à Heidelberg, un des plus passionnés admirateurs de Novalis. Appliquant à l'histoire religieuse les grandes divisions de la Logique de Hegel, il distinguait trois « moments » successifs dans l'évolution du christianisme. « Le catholicisme », écrivait-il, « est le premier moment ; il est le christianisme dans sa manifestation la plus immédiate. Puis celui-ci progresse vers la phase dialectique ; l'antagonisme inhérent à la nature humaine se réveille en lui et ainsi se constitue le protestantisme, — non pas *un* protestantisme, mais *plusieurs* protestantismes, — car c'est l'essence même du progrès dialectique d'être intérieurement divisé... Mais à présent le moment spéculatif, si je puis dire, amènera une ère éternelle, par l'institution d'un catholicisme spéculatif, positif — rationnel... L'édifice du catholicisme n'est tombé en ruines, que parce que l'Esprit s'en est retiré : mais il sera de nouveau complétement vivifié, réchauffé et illuminé

(1) Hœlderlin Hyperion, éd. Reclam, p. 35

par l'Esprit divin ; il deviendra de nouveau un temple digne de l'Esprit, qui le restaurera progressivement dans le cours des siècles : c'est là une croyance à laquelle peut se rallier tout protestant impartial, par cela même qu'il se dit lui-même déjà en possession de l'Esprit. Une synthèse de ces deux éléments essentiels à l'Eglise ne peut manquer de se produire un jour, aussi vrai que le christianisme vient de Dieu et non des hommes. Bien des signes annoncent, dès aujourd'hui, que ces temps sont proches... » (1)

Les mêmes aspirations se lisent dans l'« Europa » de Novalis. C'est à tort que les critiques protestants en Allemagne, emboîtant le pas à Tieck, n'ont voulu voir dans cette œuvre qu'une improvisation poétique, sans portée aucune : elle se rattache au contraire intimement à la pensée générale du poète et reflète quelques-uns des symptômes les plus caractéristiques de l'époque.

Cependant c'est moins à une doctrine religieuse historique qu'à une conception générale et mystique de la nature que Novalis emprunte les éléments de son catholicisme idéal. La religion qu'il annonce sera essentiellement « *naturiste* » : là est sa marque propre. A Zinzendorf, à Lavater, comme à Schleiermacher il reprochait d'avoir trop négligé cette source féconde de révélation religieuse : la physique. « Même la contemplation de Jésus », disait-il, « finit par devenir fatigante ; la prédication doit être panthéistique ». Par une physique nouvelle, magique et symboliste, s'accomplira donc surtout la restauration catholique. C'était là une idée qui inspirait beaucoup de sectes mystiques et théosophiques du temps, — les disciples de Saint-Martin en France, les disciples de Weigel, de Bœhme et d'Arnold en Allemagne. Les ordres maçonniques de la Rose-Croix avaient adopté ces conceptions théosophiques, qui furent aussi, en partie, celles de la plupart des physiciens romantiques. La nature, suivant toutes ces doctrines, est une révélation de Dieu, une

(1) Voir : Richard Rothe. Ein christliches Lebensbild von Friedr Nippold. — Wittenberg, 1877: I. p. 59 à 60, p. 169, etc

théophanie. Il faut donc non pas interpréter Dieu et la nature isolément, mais, par un symbolisme incessant, les découvrir l'un dans l'autre, percevoir sous les phénomènes physiques un agent spirituel et divin, et inversement représenter tous les phénomènes moraux par des éléments naturels. La physique devient ainsi une religion élémentaire et inversement la religion apparaît comme une « physique supérieure ». — « La Terre se change en un sacrement de la Chair, la Mer en un Sacrement du Sang », lisons-nous dans les *Fils de la Vallée* de Zacharias Werner, « ainsi vous trouvez partout, dans la nature même, les symboles qui vous unissent à la divinité et il n'y a pas un seul lieu où celle-ci ne se manifeste. Même la poussière peut devenir un médiateur divin. »

Une pensée analogue inspire bon nombre des Fragments philosophiques ou religieux de Novalis. « Si Dieu a pu devenir homme », dit-il, « il peut aussi devenir pierre, plante, animal ou élément, et peut-être y a-t-il ainsi une rédemption continue à travers la nature. » (1) Le Christ historique cède peu-à-peu la place à un nouveau Messie, — le Messie panthéistique de la Nature, l'universel Médiateur : à l'Evangile historique se substitue un Evangile naturiste, sorte de Bible magique, dont l'intelligence est encore réservée à quelques rares initiés. De cette intuition fondamentale le poète songe à tirer toute une mythologie nouvelle, beaucoup plus indépendante et plus poétique que l'ancienne mythologie biblique. « Ne pourrait-on imaginer la composition de plusieurs évangiles ? faut-il absolument un élément historique ? L'histoire n'est-elle pas un simple véhicule ? Un évangile de l'avenir ne serait-il pas possible ? Je pourrais à ce sujet me mettre en rapport avec Tieck, Schlegel, Schleiermacher... *Il n'y a pas encore de religion. Il faut commencer par fonder une loge, où s'enseignera la vraie religion.* » (2)

(1) N. S. II, 1, p. 371.
(2) N. S. II, 1, p. 326

C'est sans doute un essai dans ce genre qu'aurait apporté la suite projetée du Disciple à Saïs, si on en juge par la courte esquisse que l'auteur en a tracée. Après la mort du Maître et l'arrivée de toutes les divinités, devait apparaître, sous les traits d'un Enfant symbolique, le nouveau « Messie de la Nature ». C'est lui que célèbre une des hymnes théosophiques, l'hymne XI, qu'on pourrait intituler l'hymne de la Pentecôte panthéistique. (1) Le poète y décrit symboliquement le rajeunissement de la nature sous les effluves divins. « Il est l'étoile ; Il est le soleil, la source de la vie éternelle : dans les plantes et dans les pierres, dans la mer et dans la lumière transparaît son visage enfantin... *Un Dieu pour nous, un Enfant pour lui-même*, Il nous aime tous d'un amour profond ; *Il se fait notre aliment et notre breuvage...* » La même pensée naturiste-mystique se retrouve également dans la dissertation religieuse « Europa », où l'auteur annonce prophétiquement un nouveau Messie, qui, « habitant au milieu des hommes comme un génie invisible, affirmé par la foi sans pouvoir être perçu par les sens, se manifestera aux croyants en d'innombrables métamorphoses, *dans le pain et dans le vin dont ils se nourrissent, dans la Bien-aimée qu'ils étreignent, dans l'air qu'ils respirent, dans les sons et les paroles qui frappent leurs oreilles* et qu'ils sentiront enfin, au milieu des angoisses suprêmes de l'amour, dans l'extase divine de la mort, pénétrer jusqu'au plus profond de leur chair consumée. » (2)

La religion naturiste sera essentiellement individuelle et poétique. Et tout d'abord ce sera une religion sans dogmes. Car le dogme est un élément intellectuel qui, en voulant leur imposer une forme immuable, paralyse et appauvrit les facultés sensitives, comprime les activités inventives de l'imagination religieuse. Rien n'est, à cet égard, plus éloigné de la pensée de Novalis que le traditionnalisme catholique. Ce qu'il reproche au protestantisme c'est précisément d'è-

(1) N. S. I, p. 340-341.
(2) N. S. II, 2, p. 414.

tre encore trop dogmatique et trop traditionnaliste. Luther n'avait affranchi la conscience individuelle de l'autorité ecclésiastique, que pour la plier plus servilement sous le joug de la Parole écrite. Cette autorité, le poète romantique voudrait à son tour la briser, et c'est pour cela qu'il rêve une mythologie nouvelle, entièrement libre, le produit spontané de l'imagination poétique. On pourrait lui appliquer la définition de Guyau : « Un mystique est quelqu'un qui, sentant vaguement l'insuffisance et le vide d'une religion positive et bornée, cherche à compenser par la surabondance du sentiment l'étroitesse et la pauvreté du dogme. Les mystiques substituant plus ou moins le sentiment personnel et les élans spontanés du cœur à la foi dans l'autorité, ont toujours été dans l'histoire des hérétiques qui s'ignoraient. »

Sans dogmes, la religion naturiste sera aussi sans morale, parce que, précisément, à sa base se trouve la divinisation de la nature et par suite de tous les penchants du cœur humain. Si dissemblables qu'apparaissent au premier aspect des œuvres telles que la « Lucinde » de Frédéric Schlegel et les « Hymnes spirituelles » de Novalis, — à cause de la diversité des tempéraments individuels qui s'y expriment, — le fond philosophique et moral reste cependant le même. C'est toujours le panthéisme subjectif, qui aboutit, chez l'un comme chez l'autre, à la glorification de l'instinct et de la volupté. Mais Frédéric Schlegel, nature plus charnelle, présente l'évangile naturiste comme une doctrine de l'émancipation de la chair, tandis que chez Novalis, type du sensitif raffiné, du jouisseur intellectuel, cette religion romantique prend plutôt l'aspect d'une transsubstantion mystique de la matière, de la chair, de la volupté. Il l'avoue du reste sans détour : le sens religieux se confond pour lui avec le sens de la volupté. La religion apprend à l'homme à jouir de son propre cœur, mieux qu'il ne jouirait d'aucun autre objet étranger. « Lorsque le cœur », dit-il, « détaché de tout objet, *se sent lui-même*, alors naît la reli-

gion ». De là le sens merveilleux que revêt, à ses yeux, le christianisme, qui apprend à l'homme à jouir même de sa souffrance, de sa maladie et de son péché. La pénitence est pour le croyant une source de voluptés raffinées. Ce qu'il y a de plus attrayant dans le péché, c'est précisément le sentiment de contrition et la flagellation morale qui l'accompagnent. Plus l'homme est pécheur, plus il fournit à la compassion divine d'occasions de se manifester, plus il jouit donc de sa propre religion. « La religion chrétienne est essentiellement la religion de la volupté. Le péché est le plus grand stimulant de l'amour divin. Plus on se sent pécheur, plus on est chrétien. Une union absolue avec la divinité est le but de l'amour comme du péché. Les dithyrambes sont un produit vraiment chrétien. » (1)

De là aussi la signification magnifique du Sacrement, qui, en matérialisant la divinité, en fait pour l'âme croyante un objet immédiat de jouissance surnaturelle. Cette conception mystique du Sacrement, Novalis voudrait l'élargir encore, l'universaliser. « Tout peut se transformer en pain et en vin de la vie éternelle », écrivait-il, c'est-à-dire que toutes les fonctions de la vie corporelle peuvent devenir les symboles d'une vie supérieure, spirituelle et divine. Par cette intuition il interprète le mystère chrétien de la Cène. « La nourriture prise en commun est un acte symbolique de l'union... Toute jouissance, toute assimilation est une nutrition ou plutôt la nutrition n'est autre chose qu'une assimilation. Toute jouissance morale peut donc être exprimée par la nutrition. — L'ami se nourrit à proprement parler de son ami, il en tire sa substance de vie. C'est un véritable trope, que de substituer partout le Corps à l'Esprit, et lorsqu'on célèbre dans un repas la mémoire d'un ami de se figurer, par un effort audacieux et surnaturel de l'imagination, qu'on saisit dans chaque bouchée un peu de sa chair et qu'on boit à chaque gorgée un peu de son sang. Le goût efféminé de notre époque trouve barbare cette pensée — mais

(1) N. S. II, 2, p. 395.

aussi pourquoi songer tout de suite au sang et à la chair sous leur forme grossière et corruptible ? » [1]

Plus encore que le symbole de la Cène devait parler à une imagination aussi voluptueuse l'image de l'union des sexes. « L'embrassement n'est-il pas quelque chose d'analogue à la Cène ? », demande-t-il dans un de ses Fragments. [2] Une des idées favorites des philosophes cabalistes, reprise par les physiciens théosophes du romantisme, c'était précisément que les forces élémentaires de la nature et de la vie n'étaient que les manifestations d'une sorte d'appétit sexuel universel, en sorte que l'âge d'or ne pouvait être ramené que par la réunion définitive du Couple cosmique, des deux sexes de l'univers, en un Corps unique et androgyne. On sait que sur cette conception érotique de la nature Novalis avait déjà construit sa conception générale du « Mærchen ».

Des pensées analogues avaient inspiré à Ritter toute une série de fragments mystico-religieux. « Plusieurs de ces fragments », dit-il, dans la préface du petit recueil, auquel se trouve si intimement mêlé le souvenir de Novalis, — « je n'ai pu les publier, parce que, sous leur forme primitive, ils paraîtraient trop osés et trop scabreux, — particulièrement l'un d'eux, composé peu de semaines avant le mariage de l'auteur et qui est de telle nature qu'il semblerait impossible qu'avec de pareilles idées un homme pût jamais songer à se marier. » Il s'agissait, paraît-il, « d'une histoire des rapports sexuels à travers les âges », avec, pour finir, une description de l'état idéal de ces rapports, — description faite en termes tels, observe l'auteur, « que ce fragment n'aurait pas trouvé grâce, même auprès des juges les plus libéraux, malgré la rigueur de la démonstration. » [3] Que des idées religieuses aient été amalgamées à cette singulière

(1) N. S. II, 1, p. 133.
(2) N. S. II, 1, p. 137.
(3) Ritter. Nachlass aus den Papieren eines jungen Physikers, op. cit. p. LXXVIII.

« démonstration », c'est ce qui semble ressortir d'un autre fragment, où Ritter à son tour annonce le nouveau Messie androgyne. « Un Christ nouveau viendra ; il sera androgyne. Eve est née de l'homme, sans avoir été enfantée par une femme ; Christ est né de la femme, sans avoir été engendré par l'homme ; l'Androgyne naîtra des deux à la fois. Tous deux se dissoudront en un limbe lumineux et merveilleux, et ce nimbe formera un Corps, un Corps asexué, par suite incorruptible, pareil à de l'or qui se transmuerait en chair. » (1)

Sous une autre forme les mêmes idées se retrouvent dans différents fragments de Novalis. On a déjà vu que le nouveau Messie devait se manifester à l'homme non seulement dans le pain et le vin dont il se nourrit, mais aussi « dans la Bien-aimée qu'il étreint ». C'était là une conception qui exprimait à merveille chez le poète sa qualité particulière d'érotomanie mystique. A diverses reprises il relève, dans ses Fragments, des analogies secrètes entre les fonctions nutritives et reproductrices et il s'efforce de donner à ces analogies très concrètes une expression idéalisée, symbolique et religieuse. « De même que la femme est l'aliment physique le plus auguste, qui sert de transition entre le corps et l'âme, de même les organes de la génération sont les organes extérieurs les plus élevés, qui servent de transition entre les organes visibles et invisibles. Le regard, le pressement de mains, le baiser, l'attouchement des seins, l'étreinte sont les degrés de l'échelle, par où l'âme s'abaisse jusqu'au corps ; à cette échelle correspond une autre échelle, par où le corps s'élève jusqu'à l'étreinte. » (2) L'union des sexes est donc par excellence le sacrement universel ; par elle se trouve réuni le Couple primitif en une chair unique : l'âme et le corps, Dieu et la Nature cessent d'être distincts et « polarisés », pour se fondre en une commune extase. C'est la pensée qui fait la matière de l'hymne XIII, qu'on

(1) Ritter. — Nachlass etc. op. cit. II. p. 188-189.
(2) N. S. II, 2. p. 507-508.

pourrait intituler l'hymne de l'Eucharistie panthéistique : (1)

« Bien peu connaissent le mystère de l'Amour, bien peu ressentent une faim inapaisée et une soif inextinguible. La Cène, divin symbole, est une énigme pour les sens terrestres. Mais celui qui a bu sur des lèvres brûlantes et aimées un souffle de vie, celui dont le cœur, consumé de saintes ardeurs, s'est dissout en ondes frissonnantes, dont les yeux se sont ouverts pour scruter l'insondable profondeur du ciel : celui-là mangera de Son Corps et boira de Son Sang éternellement. Qui a pénétré le sens auguste du corps terrestre ? (2) Qui peut dire du sang qu'il en connaît la signification ? Un jour tout sera Corps, *un Corps unique*, (3) et un sang céleste baignera le Couple bienheureux.

« Ah ! que la vaste mer ne puisse déjà s'empourprer et une chair odorante jaillir au cœur du roc ! Jamais ne s'achève le doux festin, jamais l'amour ne se rassasie. Il ne saurait enlacer son objet d'une étreinte assez intime, assez particulière. Des lèvres toujours plus suaves prennent l'aliment et le transforment de proche en proche. Plus fervente devient alors la volupté dont les frissons parcourent l'âme ; plus altéré, plus avide se fait le cœur, et la volupté d'amour se prolonge éternellement.

« Ceux qui ignorent l'ivresse, s'ils y avaient goûté une fois seulement, quitteraient toutes choses pour s'asseoir parmi nous à la table de l'amour nostalgique, où jamais il n'y a disette. Ils reconnaîtraient l'inépuisable trésor de l'amour et célébreraient l'Aliment de chair et de sang. »

(1) N. S. I, p. 342 à 343.

(2) Ces lignes sont la paraphrase poétique d'un fragment en prose. N. S. II, 1, p. 134 « Qui sait quel symbole auguste est le sang ? Précisément ce qu'il y a de répugnant dans les parties organiques nous permet de conclure à quelque chose de très noble qui s'y trouve caché. Nous sommes pris d'horreur, comme à la vue de fantômes, et avec un effroi enfantin nous pressentons dans ces combinaisons étranges tout un monde mystérieux, qui pourrait bien être une vieille connaissance. »

(3) Dans ce « corps unique », où se trouvent définitivement réunis les deux sexes, on pourrait reconnaître une nouvelle variante de l'androgyne des cabalistes-théosophes.

Ainsi s'éclaire le sens « ésotérique » du catholicisme de Novalis. C'est la philosophie de la nature, régénérée par l'idéalisme allemand, qui donnera à la foi nouvelle sa substance intime et résistante ; le catholicisme lui fournira sa conception politique, monarchique et théocratique, son rêve d'universelle et d'indissoluble communion religieuse. Par une sorte de Franc-Maçonnerie, invisible d'abord, s'opérera l'alliance entre tous les esprits, orientés vers le même idéal, — philosophes, théologiens, physiciens, artistes. Déjà Schleiermacher, dans ses « Discours sur la religion », prophétisait cette alliance nouvelle entre la religion et les arts. De leur côté les physiciens romantiques tels que Ritter, Baader, plus tard Schubert et Schelling lui-même se mettaient à l'école des théosophes et des mystiques. « Dans la dernière moitié du siècle », ainsi Novalis résumait les symptômes qu'il croyait observer dans le mouvement général des esprits, « une conflagration nouvelle, plus violente s'est produite partout ; les éléments ennemis se sont entrechoqués, avec plus de véhémence que jamais ; des explosions formidables ont éclaté. A présent quelques-uns prétendent qu'en un point il s'est produit déjà une véritable pénétration, qu'un germe de synthèse a paru, qui, par un développement continu, s'assimilera peu à peu toute la masse et lui prêtera une forme organique indissoluble. Ce principe de paix éternelle, disent-ils, est doué d'une force d'expansion infinie et irrésistible, et bientôt il y aura de nouveau une seule Science, un seul Esprit, comme un seul Prophète et un seul Dieu. » (1)

On se rappelle les prédictions, rapportées par Herder dans son « Adrastea », sur la physique et la religion nouvelles, et les railleries de Schelling, dans sa Profession de foi épicurienne. A son tour Frédéric Schlegel sonnait le tocsin dans le moniteur officiel du romantisme et embouchait la trompette apocalyptique. « Les temps nouveaux s'annoncent comme une époque aux pieds légers, aux sandales ai-

(1) N. S. II, 1, p. 59-60.

lées. L'Aurore a chaussé ses bottes de sept lieues. Longtemps les éclairs ont sillonné l'horizon lointain... Mais bientôt on ne parlera plus d'un orage seulement ; l'incendie embrasera la voûte céleste tout entière et alors vos petits paratonnerres ne seront plus d'aucun secours. Alors le 19me siècle prendra son essor, et alors aussi se déchiffrera cette petite énigme, qui rend encore inintelligible l'Athenæum. Quel cataclysme ! » (1)

La littérature, particulièrement la poésie romantique, devait se donner pour mission de populariser cet Evangile nouveau. On a vu Frédéric Schlegel et Novalis, moitié sérieux, moitié plaisantants, se partager à l'avance les rôles de ce nouveau culte et les attributs pontificaux. « Peut-être as-tu plus d'aptitude pour le rôle du Christ », écrivait le premier, « et je me ferai en ce cas ton vaillant St Paul. » — « Il ne faut pas que le prêtre nous induise en erreur », lisons-nous dans les fragments du second. « Les poètes et les prêtres ne faisaient originellement qu'un seul et même personnage, et ils ne se sont scindés que dans la suite. Mais le poète véritable est resté prêtre, de même que le véritable prêtre a toujours été un poète. L'avenir ne rétablira-t-il pas l'état primitif ? » (2) Il n'y aura plus alors un Evangile unique, mais autant d'Evangiles que d'âmes inspirées, capables d'entrer avec la vie infinie en un rapport original, sacré. C'est une Bible de ce genre nouveau que Novalis se proposait d'écrire, dans son roman Henri d'Ofterdingen. « Autant que j'en puis juger », annonçait-il à Frédéric Schlegel, dans les premiers mois de l'année 1799,

(1) Friedr. Schlegels prosaische Jugendschriften, Edit. Minor op. cit. II, p. 393-394. On pourrait encore rapprocher de ces lignes quelques passages des « Vorlesungen über schœne Litteratur und Kunst », faites à Berlin, quelques années plus tard, par Aug. Wilh. Schlegel, où il s'agit également d'une « alliance », sans cesse grandissante, entre les esprits orientés vers le même but et où l'auteur annonce une renaissance prochaine des sciences occultes, de l'astrologie, de la magie, de la théocratie. (Voir : « Deutsche Litteraturdenkmale des 18ten und 19ten Jahrhunderts », edit. Bernh. Seuffert, tome 18, p. 86, 88 et 62.)

(2) N. S. II, 1, p. 21.

« nos premiers romans seront aux antipodes l'un de l'autre. Le mien sera sans doute terminé cet été, à Tœplitz où à Carlsbad. Quand je dis terminé, je parle seulement du premier volume, *car je pense consacrer ma vie entière à un seul roman, qui, à lui seul, remplira toute une bibliothèque et devra peut-être contenir les années d'apprentissage de toute une nation.* » [1] De son côté Schlegel communiquait la bonne nouvelle de la prochaine délivrance au théologien berlinois Schleiermacher, qu'il savait lui aussi en mal d'une Parole de Dieu : « Hardenberg est en train de composer une Bible ou un roman. » [2]

(1) Raich. op. cit. p. 126.
(2) Aus Schleiermachers Leben. op cit. IV. p. 106.

## CHAPITRE VII

# HENRI D'OFTERDINGEN

---

### WILHELM MEISTER ET FRANZ STERNBALD

Une figure apparaît dans les cercles littéraires d'Iéna, entourée d'un respect quasi-religieux, — celle de Gœthe, du « grand chancelier de la poésie sur terre », comme on l'appelait parfois dans l'intimité. Dans le petit cénacle romantique il fut d'abord compris, encensé, adulé, non sans exagération bruyante. « Les Schlegel courtisent extraordinairement Gœthe », écrivait M^me^ Fichte à son mari, « journellement l'un d'entre eux lui rend visite. Leur nouveau journal, l'Athenæum, ne s'occupe que de lui et de toi. » — « Il vit continuellement parmi nous, » annonçait triomphalement Caroline Schlegel ; « hier j'ai soupé à côté de lui ; aujourd'hui je soupe chez lui et prochainement je donnerai une fête en son honneur. » (1)

S'il entrait dans ce culte une part de sincère admiration pour le grand classique, il s'y glissait, au moins pour autant, le désir d'humilier son illustre ami et rival Schiller, que des antipathies personnelles, provoquées et entretenues par des jalousies féminines, vouaient à l'animadversion des cercles romantiques. On affectait à l'égard de ce dernier une ignorance systématique et les louanges décernées

(1) Raich. op. cit. p. 80.

à Gœthe cachaient plus d'une pointe perfide à son adresse. Désormais Gœthe apparut comme la conscience supérieure des générations qu'il traversait. Mais aussi comme il savait se faire tout à tous ! La nouvelle école cherchait une alliance de la philosophie, de la critique, des sciences de la nature et de la littérature : partout elle trouvait Gœthe d'abord. On sentait en lui un panthéisme implicite, une philosophie non vraiment abstraite et réfléchie, mais une sagesse toute vivante et agissante. Les romantiques portèrent leur curiosité vers le passé germanique : Gœthe les y avait précédés. Il encourageait Tieck et Aug. Wilh. Schlegel dans leurs études sur la poésie espagnole. Nul exotisme ne l'effrayait : le jour n'était pas loin où il allait mêler à sa poésie quelques roses d'Orient, toujours avec une mesure, une maîtrise, une « ironie » souveraines. Un des premiers aussi il avait pressenti que la culture scientifique, loin de stériliser les activités poétiques, pouvait leur donner un aliment nouveau, que l'étude de la nature et de sa technique incomparable était la plus instructive des esthétiques pour l'artiste sincère et consciencieux. Lui-même avait frayé la voie. Apportant dans ses recherches d'histoire naturelle une curiosité très pénétrante, très souple, franche de tout appareil pédantesque, guidée seulement par de géniales intuitions, il n'avait sans doute pas réussi à se concilier les suffrages des spécialistes ; mais sa poésie en avait reçu comme une consécration plus haute et une signification cosmique : on eût dit que la Nature même parlait par la bouche de Gœthe. Aussi Novalis l'appelait-il « le premier physicien de son temps » et il définissait très justement son « empirisme actif », en observant que « chez lui tout est en *acte* ce qui n'est chez les autres que *tendance*. Il exécute réellement, alors que d'autres se bornent à rendre une chose possible ou nécessaire... Sur lui on peut étudier la faculté d'abstraire en un jour nouveau. Il abstrait avec une rare précision, mais non sans construire en même temps l'objet auquel répond l'abstraction. »

Gœthe a connu et observé le romantisme, il s'en est parfois approprié la manière, mais en observateur attentif et curieux, non comme un romantique lui-même. Les crises sentimentales, morales et religieuses, où se débattait la jeune génération, il les avait traversées autrefois et il s'en était libéré. Au mysticisme, sous toutes les formes, il apportait encore une curiosité d'artiste et de naturaliste. Mais s'il aimait à l'étudier comme un fait humain spontané, il n'aimait pas qu'on en fît un principe réfléchi ou arbitraire de pensée et d'activité. Par cet aspect le romantisme lui apparaissait comme un symptôme maladif. Particulièrement l'idéalisme romantique, ce mélange de philosophie et de mysticisme, d'art et religion, répugnait à ses instincts profonds. Son culte d'artiste allait sans doute à la Beauté, mais en quelque sorte impersonnelle comme la Nature. Il ne séparait pas la poésie de la réalité, il ne la proclamait pas, comme les néo-mystiques du romantisme, une vie supérieure et exaltée, une extase, une révélation surnaturelle et divine. D'abord parce que cette nouvelle terminologie géniale lui déplaisait ; et puis aussi parce qu'il possédait trop bien son art et le dominait de trop haut pour pouvoir encore ainsi l'idolâtrer.

D'où vient que, passionnément admiré par la génération poétique nouvelle, il n'agît cependant pas profondément sur sa vie morale ? C'est qu'il était entièrement l'homme de l'intuition concrète et sensible ; par cela même son horizon se trouvait nécessairement borné. Comme il lui répugnait d'employer dans l'étude de la nature les instruments de laboratoire, qui artificiellement décomposent la perception vivante et colorée de l'univers, ainsi il voyait sans sympathie dans l'ordre moral l'effort de la critique et de l'analyse, dès qu'elles se mettaient en conflit avec les forces historiques, avec les traditions établies. Le sens de l'idéalisme novateur, révolutionnaire ou mystique, lui échappait souvent. A plus d'un égard il était resté le fils de la vieille bourgeoisie patricienne de Francfort ; il en avait gardé certaines habitu-

des d'esprit et aussi quelques superstitions. Contre la Révolution française il a risqué des pamphlets dont la médiocrité déconcerte. Le pli du respect était profondément imprimé dans son caractère. Franc-Maçon et libre-penseur, il n'en prit pas moins parti pour l'autorité contre Fichte accusé d'athéisme. « Je n'hésite pas à reconnaître », écrivait-il à propos de cette affaire, « que je prendrais parti contre mon propre fils, s'il se permettait un pareil langage contre un gouvernement. » Arndt se rappelle avoir rencontré un jour, sur les bords du Rhin, le « Geheimrath » de Weimar, le poète chargé de gloire, s'effaçant humblement devant le ministre prussien Stein et, en présence des jeunes officiers qui entouraient celui-ci, presque obséquieux.

Là n'était pas sa grandeur. Ce qui l'élevait au-dessus de son milieu, c'était moins sa valeur comme caractère que cette haute et souple intellectualité artistique, qui de sa pensée faisait un miroir vivant, un « œil devenu lumière ». Très attentive à sa pensée et à son art, la jeunesse romantique voyait cependant en sa personne un homme du passé et, toute révérence parler, une « antiquité ». C'était un classique-né, qui appelait le commentaire et imposait l'admiration, mais on ne se sentait pas, pour le contenu même de la vie, emporté, comme chez Fichte par exemple, par une réelle force de progrès. « Gœthe sera et doit être dépassé écrivait Novalis, — mais de la façon seulement que les Anciens peuvent être surpassés, par le contenu et la force, par la diversité et la profondeur ; comme artiste il ne peut l'être. »

Précisément à l'aurore du romantisme les « Années d'apprentissage de Wilhelm Meister » venaient de paraître. Une forme d'art était trouvée : le roman recevait sa forme classique dans la littérature allemande. Quelles que fussent les lacunes et les imperfections de l'œuvre, il était impossible d'en méconnaître la puissante originalité et la haute portée morale. Il ne s'agissait plus, comme dans Werther, d'une confession individuelle ou encore d'une « crise » passionnelle

dans le goût moderne et français. C'était le tableau moral de toute une époque et de toute une société que l'auteur présentait à ses contemporains ; le problème, qui, à travers les mille méandres et les innombrables digressions, réapparaissait sans cesse et formait la trame continue du récit, n'était rien moins que l'histoire de l'éducation complète d'une âme.

Les « Années d'apprentissage » reçurent des romantiques un accueil enthousiaste. Frédéric Schlegel y saluait, comme dans la Révolution française et dans la Doctrine de la Science de Fichte, un des trois grands événements providentiels du siècle. A force de lire et de relire le livre, Novalis le savait presque entièrement par cœur. Tout lui paraissait admirable. D'abord « cette magie du style, cette caresse insinuante d'une langue polie, agréable, simple et cependant variée dans l'expression. » Et puis quelle maîtrise dans l'art de présenter les choses ! Point d'intrigue fiévreuse, rien qui précipite l'action vers un dénouement impatiemment attendu, qui limite l'intérêt à un moment unique, à une situation, à une figure privilégiées. « La conversation prépare le récit, plus souvent que le récit n'amène la conversation. La peinture des caractères ou les réflexions sur les caractères alternent avec les événements... Les choses les plus ordinaires comme aussi les plus importantes sont traitées et exposées avec une ironie romantique... De là cette merveilleuse ordonnance qui ne tient nul compte du rang ni de la valeur des objets, pour qui il n'y a ni premier ni dernier, rien de petit et rien de grand. » Novalis ne va-t-il pas jusqu'à proclamer éminemment « romantiques » la morale et philosophie du roman ! [1]

La première effervescence passée, le jeune enthousiaste tomba bientôt dans l'extrême opposé. Il continua d'admirer — avec bien des réserves — les qualités purement formelles du style et de la composition. Gœthe, dit-il, « est dans ses productions ce que l'Anglais est en affaires : un esprit émi-

(1) N. S. II, 2, p. 421.

nemment simple, lucide, accommodant, de tout repos... Comme les Anglais il a d'instinct le sens économique ». (1) Mais comme le fond même de l'œuvre lui est tout à coup devenu antipathique ! « Wilhelm Meister est un Candide dirigé contre la poésie ; le livre manque de poésie au suprême degré, si poétique qu'en soit la forme. Les Années d'apprentissage sont en un certain sens absolument prosaïques et modernes. L'élément romantique y est anéanti, ainsi que la poésie de la Nature et le merveilleux. Le livre ne traite que de choses communes ; la nature et le mysticisme n'y sont pas formulés. C'est une histoire bourgeoise et familiale poétisée ; le merveilleux y est expressément traité de fantasmagorie et de chimère. *L'athéisme poétique, voilà l'esprit qui règne dans le livre.* » (2) Dans une lettre à Tieck il résumait ainsi son évolution : « Malgré tout ce que j'ai appris dans Wilhelm Meister et ce que j'y apprends encore, au fond je ne trouve pas moins le livre détestable dans son ensemble... Je ne m'explique pas comment j'ai pu être aveugle si longtemps. » (3)

Ces jugements excessifs, avec une grande part d'illusion et de passion, contenaient cependant un fonds de vérité. Sans doute par bien des côtés le roman de Gœthe dépassait et dominait les aspirations fiévreuses de la génération nouvelle. On y lisait une sagesse calme, une maturité d'esprit et de caractère, à laquelle n'atteignaient pas encore les jeunes novateurs. Nulle intuition d'art ne pouvait tenir lieu de cette éducation accomplie, puisque au contraire celle-ci s'attaquait à toutes ces prétendues intuitions, à toutes ces fausses vocations ou vocations incomplètes, pour les éprouver au creuset de l'expérience et de la vie active. Mais il faut reconnaître d'autre part que cette polémique contre le

(1) N. S. II, 1. p. 68.

(2) N. S. II, 1. p. 280 et 357. « C'est au fond un livre néfaste et stupide, — plein de prétention et de préciosité, — prosaïque au suprême degré, pour ce qui est de l'esprit, si poétique qu'en soit la forme. C'est une satire contre la poésie et la religion, etc... »

(3) Holtei. Brief an Tieck, 1861. I. p. 307.

faux idéalisme ne frayait pas la voie à un autre idéal bien relevé, ni à des aspirations très neuves.

C'était surtout par ses désillusions que le héros de Gœthe comptait ses progrès ; à chaque pas en avant il se libérait d'une chimère, se corrigeait d'une fausse vocation. Cependant sortait-il réellement grandi de ces « années d'apprentissage » ? L'éducation du jeune bourgeois, le choix de sa carrière et son mariage : à cela se réduisait la pensée directrice du roman. C'était le plan providentiel que machinait mystérieusement une association secrète de philanthropes, sorte de Comité de Salut public moral. La qualité maîtresse du héros c'était sa passivité, sa soumission au plan mystérieux, sa docilité à l'égard de la Providence terrestre qui, de loin, dirigeait les fils de sa destinée, multipliait les avertissements et aplanissait les difficultés sur sa route. La pensée sociale du roman non plus n'était guère novatrice. Une fête splendide, savamment machinée, apparaissait comme l'œuvre la plus digne d'occuper les meilleurs esprits. Le poète se doublait d'un maître des cérémonies ; il devait y avoir tout au moins en lui quelque chose du directeur des plaisirs de Weimar. « Il faut élever les garçons pour en faire des serviteurs et les filles pour en faire des mères de famille », ainsi Gœthe résumait ses idées d'éducation sociale et on apprenait, dans la seconde partie du roman, que, dans cette mystérieuse association de philanthropes, il s'agissait surtout de fonder une ligue internationale de propriétaires, dont les membres, en face de la révolution menaçante, s'assuraient mutuellement leurs droits et facilitaient l'émigration des éléments mécontents. « Le héros ne fait que retarder l'avènement de l'évangile économique bourgeois », en ces termes Novalis résumait à présent la philosophie du livre. (1)

(1) Le jugement de Novalis sur Wilhelm Meister est devenu peu à peu celui de toute la « droite » romantique. Eichendorff, dans son « Histoire du roman allemand au 18e siècle », le reproduit presque textuellement. Même Frédéric Schlegel inclina peu à peu dans ce sens. Dans ses conférences sur

Ainsi se manifeste la douloureuse contradiction dont souffrait l'époque : d'une part un art très conscient, le fruit d'une haute culture individuelle, mais sans grande vitalité nationale ou sociale — et d'autre part des aspirations confuses et inquiètes, qui ne trouvaient pas leur emploi dans le monde réel, un idéalisme maladif et même, par certains côtés, dévoyé qui, incapable d'étreindre vigoureusement la vie, devait se replier toujours plus profondément sur lui-même et se réfugier dans un monde tout intérieur et artificiel. De cette contradiction sont sortis d'une part le Wilhelm Meister de Gœthe et d'autre part le Henri d'Ofterdingen de Novalis.

Deux évènements avaient, en l'année 1799, profondément retenti dans la vie intérieure du poète romantique : ses nouvelles fiançailles et sa rencontre avec Tieck. A Freiberg, dans l'intérieur du conseiller des mines Charpentier, Novalis avait fait la connaissance de sa seconde fiancée, Julie, la plus jeune des filles de la maison. Quel fut le caractère de cette nouvelle liaison ? A en croire le jeune fiancé, on se trouverait en présence d'un amour immatériel, provoqué par une sorte d'admiration morale réciproque. Novalis avait connu la jeune fille plus d'un an, sans intention matrimoniale bien avouée. Il avait été, raconte-t-il, profondément touché en voyant de quels soins dévoués elle entourait son père, pendant une douloureuse maladie. Elle-même avait été ensuite atteinte d'une paralysie faciale et sa pieuse résignation dans la souffrance, jointe à cet exemple de dévouement filial, aurait fortifié la sympathie naissante. Au plus fort de la crise, la paralysie disparut tout à coup. (1) C'était le soir de Noël. Une poésie de Novalis, dédiée à Julie et où il place son nouvel amour sous l'invocation du Sei-

la littérature, faites à Vienne, il appelait Gœthe « un Shakespeare allemand » pour la forme, mais « un Voltaire allemand » pour le fond, et dans sa critique des œuvres de Gœthe, — parue dans les « Heidelberger Jahrbucher » en 1808, il définit Wilhelm Meister « *ein Roman gegen das Romantische* »

(1) Voir Raich. op. cit. p. 105.

gueur, a été certainement composée sous cette impression. C'est un épithalame dans le goût piétiste. Les deux futurs époux s'entretiennent de leur mort et des noces célestes qu'ils célébreront là-haut, — mariage dont l'hymen terrestre n'est que le prélude ou plutôt l'ébauche grossière.

Pareillement c'est comme un devoir, comme une dette sacrée que Novalis s'efforce de présenter à ses correspondants romantiques ses nouveaux engagements. « Au lieu de voir ma présence devenir de moins en moins indispensable », écrit-il, « *je me sens de nouveau rattaché par un sentiment de devoir* à des connaissances anciennes et nouvelles, » ou encore : « La terre semble vouloir me reprendre encore pour longtemps. La liaison dont je te parlais est devenue plus profonde, plus prenante. *Je me vois aimé* comme jamais je n'ai été aimé. *Le sort d'une charmante jeune fille dépend de ma décision*, et mes amis, mes parents, mes frères et sœurs ont besoin de moi plus que jamais. » (1)

Se faisait-il vraiment à tel point illusion sur lui-même, ou éprouvait-il de nouveau le besoin de justifier, selon son habitude, philosophiquement, par des raisons morales et mystiques, son changement d'attitude, ce qu'il était tenté d'appeler son « infidélité » à l'endroit des résolutions si solennellement proclamées quelques années auparavant ? D'autres éléments que des éléments purement moraux, ont certainement pesé sur sa détermination. Les charmes physiques de sa fiancée durent le laisser moins indifférent, qu'il n'affectait de le paraître, et faciliter singulièrement sa conversion. Il ne semble pas du reste que cette jeune beauté, très florissante et très épanouie, ait entièrement répondu au portrait idéal qu'il s'efforçait d'en donner. Elle ne rêvait de rien moins que d'amour immatériel et de céleste hyménée. Pendant la dernière maladie de Novalis et du vivant même de celui-ci, elle engagea un flirt très actif avec un plus jeune frère du poète, Charles de Hardenberg, à ce

(1) Raich. p. 92 et p. 104.

moment brillant officier de cavalerie. Bien vite consolée à la mort de son fiancé, elle fit ce qu'elle put pour attirer à elle son nouvel admirateur. Sans succès du reste : la famille Hardenberg était édifiée à son sujet. (1)

L'annonce des fiançailles de Novalis fut accueillie avec une joyeuse sympathie dans les cercles romantiques. On éprouvait un véritable soulagement à voir enfin le jeune mystique sortir de la situation équivoque et, à la longue, intenable, où il s'était si longtemps obstiné. Sur un ton d'affectueuse plaisanterie Caroline Schlegel le félicitait de cette « solution », qu'elle avait d'ailleurs, disait-elle, depuis longtemps prévue et appelée de ses vœux. « Jamais je ne vous ai demandé : comment tout cela va-t-il se dénouer ? Cela peut-il durer toujours ainsi ? A peine je me le demandais à moi-même. J'étais rassurée par la certitude intime, (car, au fond, j'ai plus de foi que vous tous) — non pas que les choses prendraient précisément le cours qu'elles ont suivi, mais que nécessairement vous vous détendriez un jour, appuyé sur une poitrine humaine, et que le ciel et la terre se marieraient de nouveau en vous... Ainsi seulement, dans la solitude presque complète, par les liens d'une douce familiarité, vous pouviez être peu à peu reconquis par la terre. Comme vous nous avez sagement et gravement exposé, certain jour, que dans tout ceci il n'y avait pour vous nul danger. De danger, non certes ; mais pourtant il devait en sortir quelque chose. » (2)

Une des suites les plus heureuses ce fut de stimuler de nouveau l'activité du poète. Sa tête fourmille de projets, romans, nouvelles, discours ou sermons. Il a l'idée de fonder un Ordre littéraire, sorte de loge cosmopolite qui aurait partout sa presse et ses librairies. Il effarouche ses collaborateurs par ses projets mercantiles. « A présent je vis tout entier dans les travaux techniques, dit-il, car mes années d'apprentissage sont terminées et la vie bourgeoise me reprend

1) Voir Heilborn. op. cit. p. 111-112.
2) Raich. op. cit. 115 et 116.

de plus en plus avec ses exigences... Ecrire quelque chose et me marier c'est presque le seul et même but que je me propose. » Ce fut le livre qui passa le premier. Un autre évènement contribua beaucoup à en hâter la venue, — la rencontre du poète Tieck, de l'auteur de Franz Sternbald.

C'était une personnalité séduisante que l'auteur de William Lovell et de Franz Sternbald, — grand, svelte, le regard vif et ardent, la parole chaude et sonore, le geste élégant. « S'il était monté sur les planches », dit de lui Steffens, « il aurait été le plus grand comédien de son temps. » En littérature de même il semble avoir déployé surtout les qualités d'un grand acteur et d'un brillant improvisateur. Tout au moins s'essaya-t-il aux rôles les plus divers. Il avait d'abord mis sa plume au service d'un romancier de bas étage, pour le compte duquel il brochait en sous-ordre des histoires horribles et monstrueuses. Ensuite il avait passé par les officines du vieux rationalisme berlinois, sous la raison sociale Nicolaï et compagnie. Sceptique précoce et, au moins intellectuellement, dévoyé, il avait créé dans la littérature le rôle de William Lovell, type de faux blasé, qui, à force de jouer toutes les attitudes dans la vie et de pervertir par l'imagination ses sentiments les plus sincères, finit par le plus théâtral des suicides en jouant en public sur le théâtre sa propre mort. — A présent le jeune auteur cherchait à se refaire une virginité poétique par ses « contes populaires », qui le signalèrent à l'attention des Schlegel, et surtout par un drame mystique, « La vie et la mort de Ste Geneviève, » dans le goût romantique. La lecture des cantiques de Novalis lui avait suggéré l'idée de s'essayer dans le même genre ; mais en dépit de ses attitudes dévotieuses et, selon le mot de Dorothée Veit, « de ses pirouettes intérieures », il n'arrivait pas cette fois-ci à trouver la note juste.

Dans la maison du compositeur Reichardt, beau-frère de Tieck, à Giebichenstein, s'étaient rencontrés, pendant l'été de l'année 1799, les deux jeunes poètes romantiques. Ils

se virent ensuite à Iéna et Tieck fut reçu pendant le printemps 1800 à Weissenfels, dans la famille Hardenberg. On fit des promenades sentimentales au clair de lune ; on communia devant l'infini. Chez Novalis ce fut un nouveau coup de foudre. Selon sa manière habituelle, il tomba amoureux fou de Tieck, de la femme de Tieck, des livres de Tieck, de tout ce que Tieck disait, écrivait, pensait. « Ta connaissance », lui écrivait-il, « inaugure un nouveau chapitre dans mon existence » et comme jadis pour Schiller, pour Guillaume Schlegel, pour Fichte, pour Sophie, pour le bailli inconnu d'Eisleben, — il lui fait hommage de toute sa vocation poétique. De son côté Tieck, doué d'un pouvoir remarquable d'assimilation, mais en matière de pensée et d'émotion, semble-t-il, d'une médiocre originalité, avait besoin d'un initiateur pour éveiller sa verve poétique. Il avait rencontré une première fois ce précieux confident en Wackenroder, âme tout éthérée et féminine, jeune phtisique à la Jean-Paul. La mort de cet ami, dont il recueillit l'héritage poétique, l'avait plongé dans un véritable veuvage littéraire. En Novalis il reconnut avec joie un second Wackenroder. Lui-même apportait aux romantiques le théosophe Jakob Bœhme, des « Mærchen » populaires et surtout les ressources d'une virtuosité technique inépuisable. Il rêvait de doter la littérature d'une poésie toute musicale, sans pensée précise, peut-être même sans pensée du tout.

Toutes ces qualités et tous ces défauts se retrouvaient dans son dernier roman « les Pérégrinations de Franz Sternbald », que Novalis n'hésitait pas à mettre à côté ou même au-dessus des « Années d'apprentissage de Wilhelm Meister ». On ne pouvait certes accuser la morale de ce livre d'être bourgeoise et prosaïque. Il en ressortait au contraire nettement que la seule vie digne d'être vécue était celle de l'artiste, du bohême et du rêveur. Le tout se ramenait en effet à une apologie enthousiaste du vagabondage sous toutes ses formes.

« Celui qui s'adonne à l'art », y était-il dit en propres termes, « doit renoncer à tout ce qu'il est ou à tout ce qu'il pourrait être, en tant qu'homme ». Les personnages du roman professent donc tous un génial mépris pour le travail et les occupations utiles et se découvrent une vocation très prononcée pour l'oisiveté et la vie errante. Seules les professions « romantiques » se trouvent représentées parmi eux : pèlerins, moines, ermites, chevaliers en quête d'aventures, guitaristes ambulants, artistes en rupture d'atelier. De temps en temps ils échangent entre eux les pièces de leur garde-robe, montrant bien par là qu'ils sont tous issus de la même souche.

Cette philosophie romantique du vagabondage et de l'oisiveté se retrouvait du reste, diversement nuancée, chez tous les auteurs de la jeune école. « Les hommes raisonnables et pratiques », ainsi s'exprimait le théologien Schleiermacher, « constituent dans l'état actuel du monde l'élément hostile à la religion ». Et Frédéric Schlegel de renchérir encore : « Le labeur et l'utilité, voilà les anges de mort au glaive de feu, qui interdisent à l'homme la rentrée au paradis... Sous tous les cieux et dans tous les climats le droit à l'oisiveté distingue ce qui est noble de ce qui est vil, c'est le principe indéniable de toute aristocratie .. En vérité on ne devrait pas, avec une coupable indifférence, négliger l'étude de l'oisiveté, mais au contraire l'élever au rang d'un art, d'une science, voire même d'une religion ! » — « Jouir » écrivait Novalis, « est vraiment plus distingué que produire », et ces lignes nous livrent un peu le secret de l'impuissance productrice du premier romantisme, même en art.

Cependant si la philosophie de Sternbald a fortement déteint sur le roman de Novalis, il serait injuste de méconnaître que Henri d'Ofterdingen, par la profondeur et la sincérité de l'émotion, par la pensée très consciente, — trop consciente même et trop réfléchie, qui en a guidé la composition, mérite seul de faire pendant au roman de

Gœthe et d'en être appelé la contre-partie romantique. Car ce fut l'idée-fixe de Novalis, de donner à Wilhelm Meister une réfutation poétique. Il s'était d'abord proposé d'écrire cette réfutation sous forme d'article. Et puis, l'artiste s'étant éveillé de plus en plus en lui, la critique projetée prit peu à peu dans son esprit la forme du roman. Mais de cette initiation première l'œuvre garda comme un vice secret : il en sortit un roman de réflexion. Un poète lyrique, et un métaphysicien à système y ont collaboré tour à tour : mais la forme musicale et le contenu philosophique se sont juxtaposés plutôt que réellement pénétrés. Le produit hybride de cette collaboration n'est pas né viable. Comme à la suite d'un péché dans la conception première, Henri d'Ofterdingen portait en naissant les signes précoces de la mort. C'était une ruine-née.

Peut-être Tieck avait-il suggéré à son nouvel ami la donnée historique du roman. Il avait évoqué le premier la figure légendaire du poète Henri d'Ofterdingen dans un de ses contes populaires : « Le fidèle Eckart et le Tannhæuser » paru en 1799. [1] Une autre source pour Novalis fut la bibliothèque du commandant von Funck, auteur d'une histoire de l'empereur Frédéric II. Le tableau idéalisé de la vie chevaleresque à la cour de l'empereur Frédéric II devait occuper en effet une grande place dans la seconde partie projetée du roman. Mais dans l'œuvre telle qu'elle existe aujourd'hui, réduite presque exclusivement à l'éducation du jeune poète, il est impossible de trouver la trace d'aucune lecture historique : — Henri d'Ofterdingen est la biographie idéalisée de Novalis lui-même. Le cadre historique, de pure fantaisie, ne sert qu'à donner un caractère plus poétique, c'est-à-dire plus légendaire et plus romantique, par un effet de perspective et de recul, aux expériences psychologiques individuelles, qui font la véritable matière du roman.

(1) « Der getreue Eckart und der *Tannenhæuser* », dans les *Romantische Dichtungen* (1799) t. I, p. 423 et suiv.

Les nouvelles fonctions de Novalis, comme assesseur aux salines de Weissenfels, l'amenaient à faire de fréquents voyages dans la montagne, particulièrement en Thuringe. C'est là, au pied du Kyffhæuser, dans la « güldene Aue » qu'il passa une partie de l'hiver 1799-1800 et que le roman semble avoir pris corps dans son esprit. En avril 1800 la première partie était prête, et Novalis la soumettait à la censure préalable du comité romantique. [1] Tout était prévu, le format in-12, jusqu'à la disposition typographique du titre ; Henri d'Ofterdingen devait paraître à Berlin, chez Reimer, dans la même librairie et imprimé avec les mêmes caractères, qui avaient servi à l'impression de Wilhelm Meister. L'intention de fournir à ce dernier ouvrage une contre-partie romantique apparaissait ainsi jusque dans les détails les plus insignifiants. Mais la mort de Novalis laissa l'œuvre inachevée. Henri d'Ofterdingen ne parut qu'en 1802, par les soins des deux exécuteurs testamentaires du poète, Tieck et Frédéric Schlegel.

## LES « ANNÉES D'APPRENTISSAGE » DE HENRI D'OFTERDINGEN

Par une matinée de printemps de l'année 1802, bien avant le lever du soleil, un jeune voyageur sortait de la ville d'Iéna, la démarche légère et l'âme en fête. Il portait, accroché à ses épaules, un petit sac, avec ses habits de dimanche et un peu de linge de rechange, — car on était à la veille de Pentecôte et il rentrait dans sa famille, pour y passer les jours de fête. Sa mise était celle d'un étudiant pauvre et studieux. Dans le sac du voyageur une main indiscrète aurait découvert un petit paquet, soigneusement enveloppé ; c'était un livre que le jeune étudiant apportait à sa fiancée, « la douce et charmante nouveauté » du jour, *Henri d'Ofterdingen*, de Novalis.

(1) Ralch. op. cit. p. 136.

Le matinal promeneur n'avait pas fermé l'œil de toute la nuit : le rêve éveillé qui enivrait en ce moment son cœur lui paraissait meilleur que le plus doux et le plus réconfortant des sommeils. Lorsqu'il eut dépassé les dernières habitations, le disque du soleil avait percé les brumes matinales et s'enfonçait, éblouissant, dans un ciel sans nuage. Une brise vivifiante s'était levée du côté de l'est. Le chemin longeait à présent la lisière d'une forêt de chênes, dont le frissonnement se prolongeait dans le bruit lointain d'une cascade, tandis que les campagnes, agitées par le vent, faisaient courir jusqu'à l'horizon de longs remous de verdure. « Il me semblait », raconte le jeune rêveur, « que les grands iris bleus, dont la plaine était parsemée, et les hautes campanules qui balançaient au vent leurs clochettes, carillonnaient déjà la fête du lendemain. En entrant sous le dôme des chênes et des hêtres je me sentis tellement gagné par le calme et la paix qui régnaient dans la nature, que je m'assis et me perdis dans la lecture de Novalis, — lorsque, tout à coup, effrayé de ma longue halte, je me redressai vivement, pour reprendre mon chemin. » (1) Feuilletons à notre tour le petit livre, dont la lecture avait plongé le promeneur matinal en une si captivante rêverie.

Nous voici en Thuringe, dans la petite ville d'Eisenach. L'époque, assez indéterminée, marque le déclin du Moyen-âge, la fin du 12me et le commencement du 13me siècle, — période éminemment romantique, où la poésie des choses qui finissent se mêle aux pressentiments confus d'une ère nouvelle. Et c'était bien là le caractère que gardait la Thuringe en plein 18me siècle. Les campagnes paisibles aux pieds des montagnes boisées, couronnées de castels, les petites villes proprettes, la bonhomie souriante des habitants et du paysage lui-même, tout conspirait à entretenir les souvenirs d'un passé idyllique et patriarcal. Dans ce milieu devait s'écouler la première enfance de Henri d'Ofterdingen. « Ainsi entre les siècles de barbarie farouche et la civili-

(1) Schubert. Selbstbiographie. op. cit. p. 9-10.

sation moderne, où fleurissent les arts, les sciences, la prospérité matérielle, une ère romantique, profondément inspirée, est descendue sur terre. »

Dans l'intérieur d'un artisan modeste un évènement insignifiant en apparence s'est produit : une âme s'est ouverte à l'idéalisme romantique, un poète vient de naître. « Les parents reposaient déjà et dormaient. On n'entendait que le battement monotone de la pendule et la rafale, qui grondait au dehors et secouait les vitres. Parfois la chambre s'éclairait d'un brusque rayon de lune. Le jeune homme s'agitait sur sa couche et repassait dans son cœur les récits de l'Etranger. « Ce ne sont point les trésors qui ont éveillé en moi cette indicible convoitise, se disait-il ; loin de moi est toute cupidité. Mais j'aspire dans mon cœur à contempler la Fleur bleue. Elle ne me sort pas de l'esprit et je ne puis m'arrêter d'en rêver ou d'y penser. Jamais je n'ai senti ce que j'éprouve aujourd'hui. Il me semble avoir vécu comme en songe jusqu'à présent, ou encore je me vois transporté en rêve dans un monde tout autre : car dans celui où je vivais auparavant, qui se serait soucié d'une fleur ? Surtout d'une passion si bizarre, jamais je n'avais encore entendu parler. »

Cependant à l'insomnie, avec ses illusions fiévreuses, succède un assoupissement de plus en plus profond. Avec beaucoup de finesse l'auteur décrit les couches successives de la vie du rêve. Ce sont d'abord quelques sensations organiques diffuses qui dirigent secrètement la féerie nocturne. Henri d'Ofterdingen se voit transporté dans une grotte fantastique, éclairée dans son milieu par un jet d'eau lumineux, qui retombe en paillettes de feu au fond d'un immense bassin. Une envie irrésistible le prend de se baigner. Après s'être dévêtu et plongé dans l'élément liquide, dont le contact voluptueux évoque en lui des images lascives, il se laisse entraîner peu à peu par le torrent dans le cœur même de la montagne. A présent le rêve change de caractère. « Les rêves intuitifs », dit Maine de Biran,

« ont surtout lieu le matin et quelque temps avant le réveil, après que les sens externes se sont rétablis des fatigues de la veille et que leurs extrémités nerveuses aboutissant au cerveau, réveillées les premières, sont déjà dans l'attente de l'acte ou commencent d'elles-mêmes à entrer en activité, stimulées peut-être aussi par quelque excitant du dehors, qui se mêle confusément au rêve ou en détermine l'origine. » (1) Tel est bien le rêve que nous voyons se dérouler maintenant :

« Il se trouvait couché sur un gazon moelleux, près d'une source qui jaillissait à fleur-de-terre et semblait s'évaporer au contact de l'air. Des rochers bleu-sombre, couverts d'un réseau de veines multicolores, surgissaient à quelque distance . L'éther lumineux qui le baignait était plus clair et plus doux que la lumière ordinaire. Le ciel, sans la moindre impureté, était d'un bleu sombre. Mais ce qui fascinait ses regards, c'était une Fleur svelte et azurée, (2) au bord même de la source, qui le frôlait de ses larges palmes scintillantes. Elle s'élevait parmi d'autres fleurs, diversement nuancées, dont les senteurs suaves embaumaient l'atmosphère. Il n'avait d'yeux que pour elle et l'enveloppait d'un regard d'ineffable tendresse. A la fin il allait s'approcher, lorsqu'elle se mit à tressaillir et à se transformer sous ses yeux. Les feuilles devinrent plus brillantes et se collèrent à la tige, qui lentement s'allongeait. La Fleur s'inclina vers lui et les pétales, en s'écartant, découvrirent une collerette bleue, où flottait un visage charmant. Son doux émerveillement allait en grandissant toujours, pendant que s'accomplissait l'étrange métamorphose, — quand tout à coup la voix de sa mère le tira de son rêve, et il se retrouva dans la chambre de ses parents, dorée par les premiers rayons du matin. »

(1) Maine de Biran. Œuvres philosophiques. Tome II. La décomposition de la pensée, p. 268.

(2) Il ne faudrait pas vouloir trop préciser, d'après cette description, la famille et l'espèce de cette fleur. Il semble cependant qu'il s'agisse du lotus bleu, cher aux théosophes. En effet dans la suite projetée du roman, Novalis se proposait de célébrer les fleurs de l'Inde.

L'amour mystique des fleurs — la « *Blumensehnsucht* » — est un des motifs littéraires les plus fréquemment traités par les auteurs romantiques. La fleur symbolisait à leurs yeux la vie harmonieuse, innocente, sans réflexion et sans effort, vie de pur rêve, d'implication parfaite au sein des puissances instinctives. « Plus un homme ou un ouvrage sont divins » — écrivait Frédéric Schlegel dans sa « Lucinde » — « plus ils ressemblent à la plante. De toutes les manifestations de la nature celle-ci est la plus morale et la plus belle. » — Les fleurs jouaient aussi un certain rôle dans certaines associations mystiques du temps. S'il faut en croire le théosophe romantique Schubert, les rapports de l'âme avec Dieu ou avec l'univers sont souvent représentés chez les mystiques par des symboles emblématiques, — des images d'animaux, de plantes, ou des apparitions lumineuses. Ces signes hiéroglyphiques constituent, d'après cet auteur, les éléments d'un langage prophétique supérieur, qui se révèle à l'homme dans le rêve profond ou dans l'extase religieuse. [1] C'est pour cela peut-être que dans le drame de Tieck, intitulé « La vie et la mort de S^te^ Geneviève », Jésus apparaît à la Sainte sous les espèces d'un calice de pourpre. Des mythes floraux analogues se trouvent dans les premiers drames théosophiques de Zach. Werner, particulièrement dans « Les Fils de la Vallée », dont il a déjà été question plusieurs fois. On pourrait aussi rapprocher du début de Henri d'Ofterdingen un passage de la « Loge invisible » de Jean-Paul Richter, ouvrage qui avait si vivement frappé l'imagination du poète romantique. La situation est identique. Le héros de Jean Paul sort de l'adolescence ; l'heure d'une nouvelle « naissance » a sonné pour lui. Il est étendu sur son lit, agité et fiévreux. « Son front brûlait comme un brasier. Il avait la sensation de se fondre en une rosée, que venait aspirer le calice d'une *fleur bleue* ; puis la fleur, en se balan-

(1) G. H. Schubert. — Die Symbolik des Traums. 1814. p. 21

cant, l'éleva avec lui dans les airs et l'emporta vers une chambre haute. » (1)

Que chez Novalis le mythe de la Fleur bleue soit l'expression allégorique d'une pensée philosophique, c'est ce qui ressortira clairement de l'analyse même du roman. Ici encore nous retrouvons une des idées fondamentales de la Doctrine de la Science. Fichte déjà avait parlé d'une « aspiration nostalgique » — *ein Sehnen* — par où le Moi découvre au dedans de lui l'indication première d'une réalité étrangère. C'est, disait-il, « une impulsion qui le pousse vers quelque chose d'entièrement inconnu et qui se manifeste uniquement par un besoin, par une inquiétude, par une privation, — la recherche d'un objet qui comble cette lacune, sans qu'apparaisse la cause d'un pareil vide... Cette aspiration est importante, non seulement pour la partie pratique, mais aussi pour l'ensemble de la Doctrine de la science. Par elle seulement le Moi est refoulé sur lui-même et ensuite attiré au dehors ; par elle seulement se manifeste en lui un monde extérieur. » (2)

De cette intuition fondamentale, allégorisée par le mythe de la Fleur bleue, se développera la vie entière de Henri d'Ofterdingen. Toute la réalité environnante, — tous les personnages qu'il rencontre sur son chemin, tous les évènements auxquels il sera mêlé, lui présenteront les aspects divers, les innombrables métamorphoses de cette informulable nostalgie qui vient de s'éveiller au dedans de lui. Là, dans les intuitions du rêve et du désir, dans le « Gemüt », il lui faudra chercher la source originale de toute réalité vraie et de toute poésie. Le monde ne fait que refléter à l'infini, en des symboles concrets mais imparfaits, l'objet indéfinissable de cette aspiration métaphysique, il ne sert qu'à lui révéler toujours plus profondément son propre rêve. Les années d'apprentissage de Henri d'Ofterdingen

(1) Jean-Paul Richter. — Werke. — Berlin, 1860. — « La Loge invisible », p. 189-190.

(2) Fichte, Sæmmtliche Werke. — 1845, I, p. 302-303

seront donc tout intérieures et mystiques. Très peu d'évènements : un voyage et quelques rencontres. Tout se passe en entretiens, en monologues, en réflexions. Mais chaque rencontre, chaque entretien, établit entre l'âme du héros et l'univers environnant un lien nouveau, ou plutôt lui révèle une région encore ignorée de sa propre âme, car l'univers qui le porte n'est en dernière analyse que la partie de lui-même qu'il ignore encore. A mesure que s'éveille et s'épure chez lui son aspiration nostalgique, sa personnalité s'universalise et le monde du même coup se transforme à ses yeux, « s'intériorise » pour ainsi dire en lui. L'opposition s'efface entre la conscience et les choses, la barrière tombe, qui sépare les êtres et morcelle la vie infinie, la poésie ressuscite au sein des forces brutales et matérielles, l'espace et le temps confondent leurs éléments dispersés.

Ainsi s'affirme l'antithèse que devaient faire, dans l'esprit de Novalis, les années d'apprentissage du poète Henri d'Ofterdingen avec celles du jeune marchand bourgeois Wilhelm Meister. Celui-ci part du rêve — d'un idéal juvénile et chimérique sans doute — pour s'en séparer toujours plus et se rapprocher du monde réel. Il compte ses progrès par ses désillusions. Ses aventures et ses fausses vocations, selon l'expression de Novalis, « ne font que retarder l'avènement de l'évangile économique bourgeois ». L'élément romantique, représenté par Mignon et le Harpiste, apparaît de plus en plus avec un caractère nettement maladif ou pathologique. — Tout à l'inverse Henri d'Ofterdingen partira de la réalité, — d'une réalité, il est vrai, déjà singulièrement imprégnée de mysticité et de poésie — pour s'élever toujours plus haut, par la puissance de la poésie intérieure, dans le monde du rêve et de l'idéal. « Dans Henri d'Ofterdingen », ainsi Novalis résumait la pensée maîtresse de l'œuvre, « se trouve en fin de compte la description détaillée et la transfiguration intérieure du « *Gemüt* ». Le héros entre dans le pays de Sophie, dans la

Nature telle qu'elle pourrait être, dans un monde allégorique. » [1] L'esthéticien Solger à son tour définissait en ces termes le plan philosophique du roman : « A mon sens l'œuvre devait intentionnellement s'ouvrir dans la vie réelle et, à mesure que Henri d'Ofterdingen lui-même s'élevait dans le monde de la poésie, sa vie terrestre à son tour devait s'y perdre de plus en plus. Ce serait ainsi une histoire mystique, le déchirement du voile sous lequel la réalité terrestre et finie dérobe l'Infini — une théophanie, bref un véritable *mythe*, qui ne se distinguerait des autres mythes que parce qu'il a pris corps, non pas dans l'âme collective d'une nation, mais dans celle d'un individu particulier. » [2]

Le premier chapitre raconte la naissance du poète. Il s'agit ici, bien entendu, d'une naissance « supérieure » et toute spirituelle. A vrai dire ce qu'on appelle communément la naissance est un évènement chronologique fortuit, d'où les hommes ont coutume de dater arbitrairement le commencement de leur existence. — S'agit-il de la naissance corporelle ? Elle a été préparée de longue date dans la trame obscure du Destin. « Vous parliez tout à l'heure de rêves », dit la mère du jeune poète à son mari, « sais-tu bien que tu m'as raconté autrefois un rêve, que tu avais fait à Rome, et qui t'a pour la première fois donné l'idée de venir à Augsbourg et de demander ma main ? » C'est ce rêve qui en réalité a marqué la naissance terrestre du poète : alors la première semence d'amour est tombée dans deux cœurs qui se cherchaient et une destinée nouvelle a tressailli d'un premier frisson de vie. — S'agit-il au contraire d'un moi supérieur, prenant conscience de ses destinées intérieures ? Alors surtout il devient téméraire de vouloir fixer un commencement absolu. A vrai dire nous naissons continuellement et la vie ne fait que nous révéler toujours plus à nous-mêmes. Tout au plus pouvons-nous distinguer quel-

(1) N. S. II. 1. p. 345.
(2) Solger's Nachgelassene Schriften und Briefwechsel 1826. I. p. 95.

ques grandes étapes, — un amour, une amitié, un enthousiasme, un deuil peut-être, qui ont fait une déchirure soudaine dans le voile intérieur. C'est une naissance de ce genre supérieur qui s'accomplissait dans l'âme du jeune Henri, lorsque fiévreusement il repassait dans son esprit les récits de l'Etranger et sentait sa vie entière se renouveler et s'orienter vers de nouvelles destinées.

Mais cette continuelle naissance n'est qu'un des aspects de la réalité éternelle. Il est tout aussi vrai de dire que nous mourons continuellement. La vie parfaite est un idéal dont nous nous approchons indéfiniment, sans jamais l'atteindre complètement. Ce que nous appelons la mort n'est donc qu'un anéantissement de la vie imparfaite en vue d'une vie supérieure : de là sa nécessité métaphysique. « La vie parfaite s'appelle le ciel... Ce que nous appelons ici-bas la mort n'est qu'une conséquence de la vie absolue et céleste, une continuelle destruction de la vie imparfaite... » (1) La naissance et la mort deviennent de la sorte deux termes relatifs et coexistants, comme la systole et la diastole, la pulsation intime de la vie universelle et parfaite. Nous mourons à chaque instant, dans tout ce qu'il nous faut quitter, pour atteindre une perfection plus haute, et cette mort même est la condition de tout progrès. A chaque instant s'entr'ouvrent et se referment pour nous les portes de la mort et de la vie. « En tant qu'esprits terrestres nous tendons vers la perfection spirituelle, vers la spiritualité pure. En tant qu'êtres extra-terrestres et spirituels, nous tendons vers l'organisation terrestre, vers la vie corporelle pure... Un homme qui devient esprit est en même temps un esprit qui devient corps. Cette forme supérieure de mort, si je puis ainsi m'exprimer, n'a rien de commun avec la mort ordinaire. Elle est ce que nous pourrions appeler une transfiguration... N'y aurait-il pas aussi dans l'au-delà une mort dont le résultat serait la naissance terrestre ? » (2) — La plupart ne voient que

(1) N. S. II, 1 p. 244.
(2) N. S. II, 1 p. 245 et 246.

successivement les deux aspects de leur destinée. Quelques « avertis » seulement ont aperçu tout de suite la vie avec son double visage.

A cette initiation douloureuse et nécessaire doit être préparée l'âme du jeune Henri. Un évènement insignifiant en apparence, le départ de la maison paternelle, lui en donne le premier pressentiment. « Avec une tristesse infinie le cœur novice apprend pour la première fois que les choses d'ici-bas passent, ces choses qui paraissaient à l'esprit inexpérimenté si nécessaires, si indispensables, qui se sont mêlées à la substance de sa vie et doivent lui sembler aussi impérissables que cette vie même. Comme un premier message de mort, la première séparation demeure ineffaçable. » Quittant donc la petite ville d'Eisenach et le toit paternel, Henri se rendra avec sa mère à Augsbourg, l'opulente cité de la Souabe, où habite son grand-père paternel, l'hospitalier Schwaning. « Il se vit au seuil d'un monde lointain, où souvent son regard s'était perdu du haut des montagnes et que son imagination lui peignait avec les plus étranges couleurs. Il était sur le point de se plonger dans les flots d'azur. La Fleur merveilleuse se dressait sur son chemin. Il jeta un dernier regard en arrière, vers la Thuringe. Un étrange pressentiment lui disait qu'après de longues pérégrinations, des contrées inconnues, où il se dirigeait à présent, il reviendrait un jour au pays natal et qu'ainsi son départ même l'y ramenait déjà. » (1)

La caravane se compose de commerçants, gens simples et observateurs, qui ont beaucoup vu et voyagé et représentent comme une première étape vers la fusion romantique des races et des pays. Ils commencent par faire à leur jeune compagnon un tableau enchanteur de la Souabe, pays ensoleillé, où mûrit un vin généreux, où fleurit la poésie, où les femmes sont belles et chastes. « Sans doute sous le doux soleil de l'Allemagne du Sud votre caractère

(1) Allusion au Tournoi des chanteurs à la Wartburg, auquel Henri d'Ofterdingen devait prendre part, dans la seconde partie du roman.

quittera sa réserve farouche ; des jeunes filles rieuses auront vite fait de vous dégourdir l'esprit et de vous délier la langue. » Par eux aussi Henri entend une première fois parler de poésie, sous une forme populaire et naïve, sous forme de légendes et de paraboles. La première parabole qu'ils lui racontent est la légende d'Arion. Ce mythe, où se trouvait allégoriquement exposé le pouvoir miraculeux du chant et de la poésie, était particulièrement en honneur auprès des auteurs romantiques. Guillaume Schlegel l'avait versifié, en prenant pour modèle les grandes ballades de Schiller. Tieck l'avait également traité en vers et intercalé dans les « Fantaisies sur l'Art » d'abord, et puis dans « Franz Sternbald ». C'est pour cela peut-être que Novalis se contente d'une narration en prose. Encore dépouille-t-il presque complètement le mythe de l'élément descriptif, pour en approfondir surtout le sens allégorique et philosophique. Deux puissances se combattent dans le monde : la cupidité, la soif de l'or, le désir égoïste d'appropriation qui n'engendre que haine, rapines, endurcissement ; — et la poésie, puissance d'apaisement, d'humanisation. Le monde primitif était sous l'empire de cette dernière. Mais la convoitise mauvaise s'est éveillée dans le cœur humain, qui s'est endurci. Des hommes cruels et ravisseurs se sont partagé les dépouilles du chanteur. La poésie serait morte pour toujours, si une sympathie miraculeuse, issue des profondeurs obscures de la nature et symbolisée par un dauphin, n'était accourue à son secours. Mais là ne s'arrête pas le mythe chez Novalis : il faut, dans un épilogue, que les puissances meurtrières, retournant contre elles-mêmes leur fureur homicide, se déchirent et s'entre-détruisent et que le trésor rentre enfin au pouvoir de son possesseur légitime, le poète, le seul qui saura en user noblement.

Un second apologue raconté par les marchands, — les amours de la princesse et du ménestrel, — complète la pensée exprimée dans la légende d'Arion. Après l'œuvre de la

haine et du mauvais désir, voici l'œuvre du bon désir et de l'amour romantique. — Jadis, dans un empire lointain, la merveilleuse Atlantide des théosophes, les arts ont épanoui toutes leurs splendeurs et le bonheur de tous aurait été sans mélange, si à cette terre fortunée n'avait manqué quelque chose de plus intime et de plus secret : l'amour n'avait pas encore parlé au cœur de la jeune princesse, l'unique héritière du royaume. Cependant une fleur de nostalgie amoureuse s'épanouissait silencieusement dans le cœur d'un jeune ménestrel, qui loin de la cour, dans une retraite ignorée, avait grandi auprès de son père, vénérable naturaliste. La rencontre en apparence fortuite de ce couple prédestiné, les progrès imperceptibles de l'amour, la disparition soudaine de la belle princesse qui, loin des fêtes brillantes de la cour, a suivi dans la chaumière l'appel irrésistible de son cœur, le deuil et la tristesse du roi son père et enfin, après les joies chastes de l'amour caché, l'épreuve purifiante, le pardon imploré, l'apaisement et la réconciliation au cœur du père offensé : telles sont les péripéties de la romanesque aventure. L'allégorie est transparente : la chaumière où se trouvent rassemblés le vieux naturaliste, le jeune poète et la belle princesse symbolise l'union des sciences de la nature, de la poésie et de l'amour dans l'esthétique romantique. L'adoption du jeune couple et son couronnement représentent la domination religieuse et sociale par l'art, que rêvaient les poètes de la nouvelle école.

On pourrait rapprocher la dernière partie de ce « Mærchen » de Novalis de la ballade célèbre de Gœthe « Le chanteur », intercalée dans Wilhelm Meister. La situation est à peu près la même chez les deux auteurs : devant la brillante assemblée, présidée par un roi ami des arts, un ménestrel s'avance. Mais entre les deux figures principales, quelle antithèse déjà ! Ici, la noble et sereine figure du chantre homérique, du vieillard recueilli et inspiré, dont le front s'est auréolé de sagesse, dont les yeux se sont fermés

à toute vaine curiosité. Là, le troubadour romantique, tour à tour implorant, impétueux et pathétique, dans tout l'éclat de la jeunesse et de l'amour. Quelle différence aussi dans la pensée secrète qui anime les deux personnages ! Au milieu des splendeurs d'une fête le chanteur de Gœthe est venu apporter quelques accents héroïques, quelques notes harmonieuses. Mais il refuse la chaîne d'or que le roi lui fait présenter : il est l'hôte de passage, qui vient embellir la joie des autres, en y mêlant quelques divines émotions d'art. Son chant est sa plus douce récompense. Sur quelques paroles de fière indépendance il prend donc congé de ses augustes auditeurs. Tout au contraire l'hymne qu'entonne le troubadour romantique n'est qu'un plaidoyer éloquent et pathétique, une apothéose lyrique de son propre cœur, une glorification passionnée de son propre art. Comme tout paraît calculé en vue de l' « effet » final ! Comme tout semble appeler à l'avance cette acclamation, qui tout à l'heure s'échappera de toutes les bouches, qui fléchira le cœur du roi, qui absoudra l'amant fortuné, qui enivrera de joie et d'orgueil le poète triomphant ! Nulle part n'apparaît plus saisissant le contraste entre l'art classique et l'art romantique.

Parmi ces entretiens Henri et ses compagnons sont arrivés à un château-fort. Des clameurs belliqueuses emplissent les voûtes gothiques. La Guerre, avec sa farouche poésie et ses ivresses grandioses, va se révéler au jeune poète, la Guerre sous sa forme la plus romantique : la Croisade. « La vraie guerre », dit le poète Klingsohr, « est la guerre de religion : ici le délire humain apparaît sous sa forme la plus parfaite. » Dans la guerre se manifestent les forces démoniaques qui, à certaines heures, soulèvent l'humanité et bouleversent la configuration mondiale. « Beaucoup de guerres, surtout celles provoquées par la haine nationale, appartiennent à cette classe : ce sont de vrais poèmes. C'est ici l'élément familier des héros, de ces nobles figures, qui méritent de faire pendant aux poètes, et qui

ne sont que des forces cosmiques, pénétrées d'une poésie instinctive. » Il y a ainsi deux classes d'individualités supérieures et romantiques : les héros et les poètes. Les premiers soulèvent et remuent les masses profondes et écrivent, à grands coups d'épée, le poème de l'histoire. Mais ce sont des instinctifs, des inconscients. « Il en est tout autrement de ces hommes calmes, ignorés, qui portent leur monde dans leur âme, dont l'activité est pure contemplation, en qui la vie est une organisation silencieuse de forces intimes et cachées... De grands évènements, des hasards fréquents les troubleraient... Par contre leur sensibilité attentive se trouve suffisamment occupée par les phénomènes familiers et insignifiants, qui leur présentent le vaste monde sous des formes toujours nouvelles, et à mesure qu'ils avancent, ils font au dedans d'eux-mêmes les découvertes les plus surprenantes sur la nature et la signification de ces évènements. Ce sont les poètes... » A cette lignée se rattache Henri d'Ofterdingen. La guerre avec ses ivresses brutales a troublé, pendant quelques instants, son imagination passionnée : mais l'enthousiasme tumultueux s'apaise pour ne laisser après lui qu'une nostalgie plus lucide. « La Fleur de son cœur se laissait entrevoir dans une fulguration lointaine. » Son âme pensive a deviné le sens caché de cette « poésie instinctive », qui inspire, à leur insu, les Croisés : elle s'appelle l'Orient.

L'Orient va donc se manifester au poète. Il entend une mélodie plaintive s'élever d'un bosquet, aux abords du château. Une captive sarrasine, Soulima, berçant un enfant dans ses bras, chante les regrets de la terre natale et les tristesses de l'exil. Au jeune étranger compatissant qui s'est approché d'elle, elle découvre un Orient féerique, de pure fantaisie, dans le goût du 18$^{me}$ siècle, en même temps que certaines paroles énigmatiques font pressentir des parentés lointaines et des reconnaissances romanesques, comme on les aimait à cette époque. Ce personnage de Soulima est une des innombrables formes que revêtira la nostalgie du

poète, une des multiples incarnations de la Fleur bleue qui hante sa pensée et son cœur. Peut-être faut-il y voir aussi une réminiscence de la figure de Mignon. Certaines strophes de l'Orientale font songer en effet aux regrets nostalgiques du personnage gœthien. Novalis reprochait au poète classique d'avoir incarné l'élément romantique dans une enfant malade et dans un vieillard dément. « Tout ce qui est romantique », disait-il de Wilhelm Meister, « périt dans le roman. La poésie y revêt un aspect pathologique. » Ainsi Soulima donnerait la réplique à Mignon, de même que nous avons vu le jeune troubadour donner la réplique au vieux Harpiste errant. Mais ici encore le rapprochement n'est guère à l'avantage du poète romantique. Il nous fait toucher du doigt un des grands défauts de son art : son impuissance à évoquer des personnages concrets et vivants. Combien à côté de la figure de Mignon, si plastique dans le mystère qui l'enveloppe, l'Orientale de Novalis paraît inconsistante, fantômatique, froidement allégorique !

Henri d'Ofterdingen et ses compagnons ont repris leur voyage. Ils entrent dans une contrée abrupte et rocheuse. Dans une auberge villageoise Henri rencontre un nouveau personnage, dont les paroles exerceront sur sa destinée intérieure une influence profonde : le maître mineur Werner, nouvelle incarnation du maître de Freiberg. Rien ne montre mieux chez Novalis l'ignorance systématique des réalités sociales que le tableau idyllique qu'il trace de la dure existence des mineurs. Quoique romantique aussi, Steffens avait emporté de tout autres impressions de son séjour à Freiberg. « Avec beaucoup d'intérêt, — raconte-t-il, — je visitai les cabanes des mineurs. C'est un petit peuple paisible, d'un caractère facile ; cependant je dois dire que de toutes ces prétendues légendes sur le monde souterrain et de toute cette poésie qui à leurs occupations donnerait une signification plus élevée, je n'ai vu trace. La misère accablante, le souci harcelant du lendemain ne permettent ni à la souffrance, ni à l'espérance, ni à la terreur de s'exprimer

poétiquement, que ce soit sur un ton gai ou sur un ton triste. » (1)

Est-il besoin d'ajouter que les mineurs romantiques n'extraient ni du fer, ni du charbon, mais uniquement de l'or ? Ils extraient de l'or, comme les bergers et les bergères de Mme Deshoulières gardent des brebis : par goût philosophique ou par vocation sentimentale. Ce serait singulièrement rabaisser leur noble métier que de lui assigner un but industriel ou économique. L'or pour eux n'est pas le vil métal qui excite la cupidité des mortels : il est le Roi des métaux, dans le sens alchimique, c'est-à-dire un « primat » de la nature minérale. Il représente un état d'absolue pureté de la matière cosmique, de l'Eau-mère primitive. Son extraction prend ainsi un sens tout-à-fait idéal. C'est ce mythe alchimique de l'or que Werner expose poétiquement au jeune poète.

En un invisible et mystérieux château, au centre de la terre, habite Sa Majesté tant adulée. Elle baigne ses « membres délicats » dans les flots mystérieux, qui sans cesse restaurent le précieux métal dans sa pureté primitive. Son reflet royal semble émaner « du sang blanchâtre de sa mère », c'est-à-dire de l'Eau-mère créatrice. Quant à son palais, il est tombé « du fond des Océans profonds ». Ici encore les termes du poète ont besoin d'être interprétés dans un sens neptuniste et alchimique. Schubert, qui se rattachait également à l'école de Werner, appelle les grands massifs « les vagues pétrifiées d'un immense Océan. » (2) En se précipitant et en se solidifiant ces masses ont engendré un nouveau lien, la pesanteur, « pour empêcher la fuite vers le ciel ». (3) Cependant, s'il faut en croire certains écrits alchimiques,

(1) Steffens. Was ich erlebte. op. cit. 4. p. 223.

(2) Schubert. Ansichten etc. op. cit. p. 188.

(3) C'est le seul sens acceptable qui permette d'interpréter la 3e strophe : « Son château est antique et merveilleux; il est tombé du fond des océans profonds, et s'est dressé inébranlable jusqu'à ce jour; *pour empêcher la fuite vers le ciel un lien invisible* (c'est-à-dire la pesanteur) *emprisonne à l'intérieur les sujets du royaume...* »

le fluide primitif, où l'or baigne et purifie ses membres subtils et ses fines ramifications, ne reste pas inactif, sous les masses qui l'emprisonnent aujourd'hui. Sous forme de vapeur il s'échappe sans cesse de sa prison souterraine, reprend contact avec les éléments astraux, puis, chargé et fécondé par eux, s'accroche comme un brouillard aux parois rocheuses, et s'infiltre de nouveau dans le sol, en ruisselant à travers les fissures. (1) C'est à peu près la même opération qui se trouve décrite par Novalis. « Des sources bien connues ruissellent seules de la toiture jusqu'à lui. Ce qu'ont aperçu leurs yeux limpides dans les palais immenses des constellations, elles viennent le lui rapporter et ne tarissent point de merveilles. »

Mais c'est à présent que va apparaître la signification idéale du mythe et que s'éclairera d'un nouveau jour l'activité terrestre des mineurs. Une loi de l'idéalisme nouveau c'est en effet que le « Moi » apparaisse, que la réalité intime et cachée se révèle ou, selon l'expression de Novalis, que « le dedans de toutes choses soit manifesté au dehors ». Ainsi en va-t-il des profondeurs de la terre et de l'élément primitif. Un jour l'or, d'abord inconnu et caché, a dû apparaître à la surface et se manifester aux hommes. Sa royauté, aussitôt reconnue, a d'abord été malfaisante, parce qu'au lieu d'admirer en lui son éclat royal et merveilleux, comme un pur symbole, les hommes en ont fait un instrument matériel de jouissance, un objet de convoitise. Ils sont ainsi devenus les esclaves du nouveau monarque. Quelques-uns, plus audacieux, ont entrepris de mettre au jour sa retraite cachée. Tout en paraissant servir la cupidité humaine, ils lui ont cependant porté un coup mortel. « S'ils réussissent à découvrir l'empire intérieur, le jour de la liberté luira ». Ainsi l'auteur romantique reprend au compte des mineurs une idée souvent exprimée par les alchimistes du Moyen-âge :

(1) Compar. Phœbron Der im Lichte der Wahrheit strahlende Rosenkreuzer. Leipzig, 1782 p. 252-253. Il appelle ce mystérieux fluide, par où la matière première de la terre ne cesse d'être en rapport avec les éléments astraux l'« azote actif ».

plus l'or se répandra, plus il perdra de sa valeur mercantile et moins il éveillera la convoitise égoïste. En même temps un nouvel Océan verdoyant, le tapis bigarré de la vie végétale, envahira le château déserté : une forme supérieure d'organisation prendra possession du monde minéral et souterrain. [1]

L'âme de Henri est préparée à recevoir l'initiation aux mystères de la Nature. Il en connaît à présent les intimes profondeurs ; il en pressent les grandes époques, les lentes évolutions, racontées par les assises successives du sol souterrain. Une chose lui manque cependant encore : c'est la perception distincte de l'universel symbolisme. Il faut que dans la nature il reconnaisse, simplement extériorisée et et pour ainsi dire matérialisée et objectivée dans ses diverses étapes et à ses divers âges, l'histoire intérieure de sa propre âme. Il faut qu'il retrouve en dehors de lui le tableau largement déployé de tout ce que contient sa propre conscience, sous une forme implicite et encore confuse. Il faut que se rapprochent les hiéroglyphes du monde intérieur et ceux du monde extérieur, afin que de ce soudain rapprochement jaillisse l'étincelle lumineuse. Dans la pénombre fantastique d'une nuit d'été s'accomplira l'initiation.

« Dans l'âme de Henri se reflétait la féerie du soir. Il eût dit que le monde reposait au dedans de lui, déployé et ouvert, et lui découvrait comme à un hôte familier ses trésors et ses charmes cachés. Tout apparaissait autour de lui grand, simple et si intelligible ! Ce qui seul rendait la nature ainsi impénétrable, c'est qu'elle amoncelait autour de lui, avec une si grande profusion de signes variés, les réalités les plus proches et les plus familières... Les paroles du vieillard avaient soulevé au dedans de lui une tenture secrète. Il vit sa petite chambrette, adossée au flanc d'une superbe cathédrale : sur les assises de pierre s'élançait le monde austère du passé, tandis que, du haut de la coupole,

(1) Comp. avec l'ouvrage de Schubert cité plus haut p. 188, où il raconte cette même « invasion verdoyante ».

l'avenir lumineux et joyeux, en un vol de chérubins d'or, descendait en chantant jusqu'à lui. Des sonorités puissantes vibraient parmi les cantiques argentins, et par les larges portiques s'acheminaient toutes les créatures, exprimant chacune distinctement sa nature intérieure en une prière simple et en un idiome particulier. Comme il s'étonnait en pensant que cette vision précise, déjà indispensable à son existence, lui avait été si longtemps étrangère ! D'un seul coup d'œil il embrassait à présent tous ses rapports avec le vaste monde qui l'entourait ; il éprouva ce qu'avait déjà fait pour lui ce monde, ce qu'il serait encore pour lui, et il comprit toutes les figures et sollicitations étranges qu'en le contemplant souvent déjà il avait ressenties. »

Le mineur, Henri et quelques compagnons, se sont enfoncés dans une caverne profonde, que la superstition populaire entoure d'un mystère redoutable : la vue des ossements épars, vestiges d'une époque tourmentée, n'a pas arrêté leur courageuse exploration. Arrivés à une certaine profondeur ils s'arrêtent soudain : leur oreille est frappée par un chant mélodieux et plaintif qui s'élève de l'intérieur. Poussés par la curiosité, ils s'approchent du lieu d'où semble venir cet appel, et bientôt ils distinguent, dans une cavité aux voûtes surélevées, à la clarté confuse d'une lampe, une forme humaine, penchée sur une table de pierre, où s'étale un grand livre. C'est ici qu'après une vie active et mouvementée, un ermite de haute lignée, le comte de Hohenzollern s'est retiré loin du monde, pour se donner tout entier à la méditation du passé.

Il est fort probable que ce motif de la caverne ait été suggéré à Novalis par la légende du Kyffhæuser. A l'empereur gibelin Frédéric Barberousse l'auteur aurait substitué un Hohenzollern, afin de manifester son attachement à la maison de Prusse. Mais il n'est pas impossible non plus que des motifs théosophiques se trouvent, ici encore, mêlés à cette donnée légendaire et populaire. Les cavernes souterraines, les « loges invisibles » jouent un grand rôle dans le

symbolisme des associations secrètes et dans les romans de l'époque. Dans une caverne de ce genre se fait la première éducation du héros de la « Loge invisible », chez Jean Paul, et des conciliabules dans des cavernes souterraines remplissent la dernière partie de ce roman. Les mêmes motifs, avec une mise en scène différente, apparaissent dans le « Heimweh » de Jung Stilling, dans les « Fils de la Vallée » de Zacharias Werner, dans la plupart des œuvres littéraires qui, de près ou de loin, laissent transparaître quelque chose des agitations occultistes et des rêveries théosophiques du temps. Une des légendes de la Confrérie des Rose-Croix, mise en circulation au 16me siècle et dont la paternité est souvent attribuée à Andreæ, veut que le fondateur de l'Ordre, Jean Rosenkreuz, après de lointaines pérégrinations, se soit retiré au fond d'une grotte, ayant prédit que ses premiers disciples y retrouveraient son corps, cent vingt ans après sa mort, et y découvriraient en même temps un livre de merveilleuse sapience. Et c'est bien aussi ce que dans le roman de Novalis les personnages aperçoivent dans la grotte du mystérieux ermite : un tombeau, — celui de son épouse Marie de Hohenzollern, et un livre, écrit en un idiome mystérieux, mais dans les dessins duquel Henri d'Ofterdingen reconnaît avec étonnement sa propre figure et ses propres destinées, étrangement entrelacées avec celles du monde environnant.

« L'Eglise est la demeure familière de l'histoire et le cimetière en est le jardin symbolique. L'histoire ne devrait être écrite que par des personnes avancées en âge, dont la propre histoire est close et qui n'ont plus d'autre perspective que d'être bientôt transplantées dans le jardin. » Telle est la conception romantique exposée par le noble ermite, personnification allégorique de l'Histoire. Celle-ci se confond à vrai dire avec la nature : elle est simplement une nature plus récente, plus particulièrement humaine, — tandis que les sciences de la nature nous dévoilent les archives préhistoriques du monde et de la création. « La physique est

d'une manière générale l'histoire primitive et véritable ; ce qu'on appelle communément histoire, n'est qu'une histoire dérivée. » [1] C'est pourquoi l'historien romantique se retirera loin des agitations superficielles de la vie contemporaine pour prendre conscience, au sein de l'isolement et de la nature, des destinées éternelles, des grandes puissances religieuses de la vie et de l'histoire, qui unissent l'avenir au présent et au passé le plus reculé.

L'antique chevalerie, l'orient, la nature, l'histoire ont été révélés à Henri ; il faut qu'il reçoive encore la consécration suprême : la consécration par l'amour et l'adoption par la poésie.

Couverts de poussière, les voyageurs entrent dans Augsbourg, — le terme de leur voyage, — et approchent de la demeure du vieux Schwaning. Déjà ils aperçoivent la maison hospitalière, tout illuminée, et une musique de danse arrive à leurs oreilles, en flots bourdonnants. Après la première surprise et les larmes d'un doux revoir, Henri et sa mère sont introduits dans la salle de fête. Deux visages ont du premier coup frappé les regards éblouis du jeune homme. C'est d'abord celui d'un personnage, que dans le livre de l'ermite il avait souvent aperçu à ses côtés : « La noblesse de son maintien le distinguait de tous les autres. Son visage respirait une gravité sereine ; un front découvert, bombé avec grâce, de grands yeux noirs, pénétrants et fermes, une expression malicieuse autour de la bouche souriante, l'absolue pureté des traits et les proportions toutes viriles de sa stature le rendaient intéressant et attrayant. Il était d'une forte taille, ses gestes étaient calmes et expressifs et là où il se tenait il semblait vouloir se tenir éternellement. » C'est le poète Klingsohr, figure idéalisée de Gœthe.

Sa fille Mathilde n'a pas fait une impression moins profonde sur le cœur de l'étranger : « Elle semblait être l'esprit du père en sa plus gracieuse incarnation. Ses grands

(1) N. S. II, 2. p. 489.

yeux calmes parlaient un idiome d'éternelle jeunesse. Sur un fond d'azur clair reposait le doux éclat des prunelles sombres. Le front et le nez faisaient une courbe charmante. Un lis tourné vers le soleil levant, tel on eût dit son visage ; du cou svelte et blanc des veines bleues montaient en serpentant et déroulaient leurs entrelacements gracieux autour des joues délicates. Sa voix était pareille à un écho lointain et la petite tête brune et bouclée paraissait à peine flotter sur sa taille mignonne. »

La musique et la danse ont mis le vertige dans les cœurs : les joies du festin font monter à toutes les têtes une ivresse communicative. « Des corbeilles de fleurs épanouissaient sur la table leurs couleurs éclatantes et répandaient leurs parfums ; le vin serpentait furtivement entre les assiettes et les fleurs, agitant ses ailes d'or et brodant des tapisseries bigarrées entre les convives et le monde extérieur. A présent seulement Henri comprit que c'était une fête. » La chaleur du festin attire sans effort la chanson sur les lèvres. C'est d'abord l'aimable amphitryon, le vieux Schwaning, qui, malicieusement dit à quoi rêvent les jeunes filles, le soir, sur l'oreiller. Puis le poète Klingsohr se lève. La parole chaude, le geste sobre et large, il montre comment, depuis la grappe dorée, depuis les rêves troubles au fond des cuves gémissantes, jusqu'à sa royale demeure de cristal, mûrit et s'ennoblit l'âme fougueuse du vin, inspiratrice des poétiques enthousiasmes et des amoureuses licences. Henri s'abandonne au trouble délicieux qui l'envahit. Il était assis aux côtés de Mathilde. « Il prit sa main et la baisa tendrement. Elle la lui abandonna et lui répondit par un regard d'ineffable tendresse. Il ne put résister, se pencha vers elle et l'embrassa sur les lèvres. Elle fut surprise et rendit involontairement l'ardent baiser. — « Bonne Mathilde » — « cher Henri » — ce fut tout ce qu'ils surent se dire. Elle lui pressa la main et disparut dans la foule ... »

Dans ces regards échangés, dans ce furtif contact des lèvres, dans cet imperceptible pressement de mains, l'amour

terrestre a exprimé toute sa poésie. L'enfant idéal de Henri et de Mathilde — Astralis —, symbole poétique de leurs cœurs unis et de leur amour éternel, est né dans l'éblouissement de cette extase. « N'étiez-vous pas présents », lisons-nous dans le Prologue qui ouvre la seconde partie du roman et qui est placé dans la bouche d'Astralis, « le soir de fête où, dans un rêve et comme un somnambule, je me rencontrai pour la première fois moi-même ? N'avez-vous pas été saisis d'un doux frisson, lorsque brilla l'étincelle ?... Alors la première semence tomba dans la fissure : *rappelez-vous le baiser après table*. Je fus refoulé sur moi-même ; l'espace d'un éclair — et déjà je pouvais me mouvoir, agiter le calice et les fibres délicates et, comme à peine je commençais ma propre destinée, les pensées cristallisèrent rapides en une organisation terrestre. » De ces vers on pourrait rapprocher un passage célèbre de la « Métaphysique de l'amour sexuel » de Schopenhauer, où celui-ci décrit en termes analogues le mystère métaphysique de la naissance terrestre. « La sympathie grandissante du couple », dit-il, « est à proprement parler déjà la volonté de vivre du nouvel individu, que les deux amants peuvent et veulent procréer. Oui, déjà dans la première rencontre furtive de leurs regards fervents s'allume le flambeau de cette existence nouvelle, qui s'annonce comme une individualité virtuelle, harmonieusement combinée. Les amants ressentent le désir nostalgique de s'unir et de fondre intégralement leur être isolé en un être commun, afin de ne plus vivre ensuite que par celui-ci, — et cette aspiration reçoit son exaucement dans l'enfant qu'ils ont procréé et par qui se perpétuent les caractères héréditaires du couple, fondus et combinés. » (1)

Et avec cette manifestation visible de l'amour, ajoute le poète romantique, les destinées du couple terrestre se trouvent accomplies. L'amour ne pourrait plus que se répéter ou déchoir, s'il n'entrait dès à présent dans une

(1) Schopenhauer's Werke. Edit Reclam II, p. 629-630

région idéale, surnaturelle, par une transformation intérieure qui est à la fois une mort supérieure et une nouvelle naissance et qui, comme toutes les morts et toutes les naissances, ne pourra s'accomplir que lorsqu'une fois de plus se seront entr'ouvertes les portes mystérieuses de l'au-delà. D'ores et déjà la mort de Mathilde se trouve donc psychologiquement nécessitée. Seulement par cette immolation de l'amour terrestre, par ce « suicide philosophique » pourra se dégager complètement des liens du monde corruptible l'aspiration éternelle, la nostalgie infinie qui s'est éveillée au cœur du poète, dans les premières pages du roman, et que symbolise la Fleur bleue. « Ce que je ressens, n'est-ce pas ce que je ressentais naguère en rêve, à la vue de la Fleur bleue ? Quelle secrète correspondance y a-t-il entre Mathilde et cette Fleur ? » Dans un long duo d'amour les deux amants se chuchotent ces mystères confusément entrevus. « Qui sait — dit Henri — si notre amour ne se transformera pas pour nous en ailes de flammes, qui nous emporteront vers la céleste patrie, avant que nous aient atteints la vieillesse et la mort ?... — A moi aussi — répond Mathilde — tout paraît si facile à croire et je sens si distinctement une flamme secrète s'allumer au-dedans de moi : qui sait si elle ne nous transfigurera pas et ne consumera pas lentement toutes les attaches terrestres ? » Ne faut-il pas lire dans ces lignes une variante de ce singulier « délire de désincarnation », qui semble bien être un des traits fondamentaux de la physionomie morale de Novalis — une transcription littéraire nouvelle de ce « morbus mysticus », qui s'était déclaré chez lui en pleine période de bonheur et où Hegel reconnaissait les symptômes alarmants d'une sorte de « consomption de l'esprit » ?

Dans un rêve prophétique, Henri a vu Mathilde emportée dans une barque, sur les flots bleus d'un fleuve. Brusquement la barque chavire. En vain il appelle, il implore. La nouvelle Ophélie lui sourit avec une ineffable tendresse.

et s'enfonce dans l'abîme. Et voici reparaître la « foi » mystique, qui a inspiré le Journal et les Hymnes à la Nuit, qui anime d'une espérance secrète le disciple à Saïs et qui se trouve allégoriquement exposée dans le « Mærchen » d'Hyacinthe et de Petite-Fleur-des-Roses, — l'idée-fixe passionnelle qui oriente secrètement toutes les préoccupations scientifiques, religieuses et philosophiques du poète, sa théorie de la nature et sa conception particulière du christianisme, — le « mythe » personnel ou, si on préfère, le motif obsédant, qu'il renouvelle en des variations littéraires innombrables, où son imagination se trouve emprisonnée et comme ensorcelée : la réunion prochaine dans l'au-delà, l'attrait passionnant de la mort, le réveil complet, c'est-à-dire un rêve plus profond, après les fiévreuses illusions de la vie.

Les années d'apprentissage terrestre du jeune Henri touchent à leur terme. Par l'amour il a été initié à la plus haute source d'inspiration poétique ; par l'immolation de ce qu'il aimait le plus au monde, une aspiration « transcendantale » s'est éveillée en lui et il a découvert un point de vue supérieur, « de l'autre côté de la vie ». Des sens nouveaux font éclore en lui une source plus haute de poésie et de sagesse. « La vraie poésie vient d'être mise au monde », écrivait l'auteur à ses amis romantiques, tandis qu'il commençait la seconde partie de son roman, et il appelait celle-ci « l'Accomplissement » (*Die Erfüllung*), alors que la première n'était encore que « l'Attente » (*die Erwartung*). Cependant, avant de pénétrer dans ce nouveau sanctuaire, une figure mérite encore de nous retenir quelques instants dans la sphère inférieure et terrestre : celle du poète Klingsohr.

Klingsohr, c'est Gœthe. Insurpassable en matière de métier, il fait du souci de la perfection technique l'essentiel de la vocation poétique. On se rappelle le fragment où Gœthe est défini « un poète éminemment pratique... esprit tout-à-fait simple, lucide, accommodant, de tout repos...

Comme les Anglais il a d'instinct *le sens économique.* » Pareillement Klingsohr ne cesse de prêcher l'ordre, la mesure et « l'économie » à son jeune compagnon. « Si vous vous confiez à mes soins, vous ne passerez pas une journée sans vous être enrichi de quelques connaissances utiles. » Surtout il le met en garde contre un idéalisme exalté. « Le jeune poète ne saurait avoir trop de sang-froid et de calme... L'inspiration sans intelligence pratique est nuisible et dangereuse, et le poète fera peu de merveilles, si lui-même s'émerveille encore de tout. »

Est-ce à dire qu'il faille lire dans ces conseils si sensés, mais un peu prosaïques, la pensée de Novalis lui-même ? Les enseignements de Klingsohr rappellent ceux que, dans le roman de Tieck, donne au jeune peintre Sternbald, tout enivré par l'adoration mystique de son art, le vieux Lucas de Leyde, le maître expérimenté, sûr, méthodique, impeccable, mais un peu étroit d'esprit. « Vos hésitations », dit-il au jeune enthousiaste, « votre trop grande vénération de l'objet sont, à mon avis, quelque chose de contraire à l'art : car du moment qu'on veut être peintre, encore faut-il peindre vraiment, commencer et finir quelque chose. Aussi bien ne pouvez-vous transporter vos extases sur la toile. »

Il y a donc pour le poète, même romantique, un apprentissage technique, auquel il lui faut se soumettre résolument. Si grande que l'on fasse la part de l'inspiration, il n'en reste pas moins toujours un abîme entre *rêver* un poème et *l'écrire.* Et puis les heures d'inspiration sont intermittentes et fugitives et, même chez le grand artiste, elles risquent de s'évanouir, de s'évaporer, sans rien laisser après elles, — si à ces dons géniaux ne s'ajoute une activité constructrice, un effort méthodique qui les utilise. « Il y a », avoue Henri d'Ofterdingen, « un charme tout particulièrement réconfortant dans le sentiment de son savoir-faire ; il nous procure vraiment une joie plus durable, plus précise, que tous ces sentiments débordants,

d'une inconcevable et chimérique splendeur. » Ainsi toute la sagesse que Novalis s'est lentement acquise par la lecture approfondie de Wilhelm Meister, il la met dans la bouche de Klingsohr. Celui-ci représente bien l'activité méthodique et réfléchie, le « sens économique » dans l'art, cet ingrédient d'irréductible « prose », sans lequel la poésie n'arriverait jamais à se fixer en une organisation viable et résistante. Mais les sources supérieures d'enthousiasme, Klingsohr ne saurait les révéler, et, aussitôt son cours d'esthétique terminé, il cède la place à sa gracieuse fille qui, elle, sera la véritable Muse du poète. Une fois encore Klingsohr reparaît : pour raconter, au soir des fiançailles, l'histoire des amours d'Eros et de Freya, dans le « Mærchen », que nous avons analysé ailleurs. [1] L'union de Henri et de Mathilde devient ainsi un cas particulier de l'universelle loi d'amour ; le couple romantique est une simple variante du couple cosmique, Eros et Freya, qui prépare l'universel apaisement dans la nature. Si on se rappelle combien ce hors-d'œuvre féerique a été inspiré par le « Mærchen » de Gœthe, on trouvera une raison nouvelle de reconnaître dans Klingsohr les traits idéalisés du grand poète classique.

La seconde partie du roman se trouve à peine ébauchée. La maladie a paralysé la main de l'auteur, alors qu'il commençait à peine à rédiger les premiers feuillets. Quelques fragments obscurs, quelques indications incohérentes et parfois même contradictoires, c'est tout ce que nous possédons de l'œuvre projetée. Tieck songea-t-il sérieusement à se substituer à Novalis et, utilisant les nombreuses confidences qu'il avait reçues de celui-ci, à mener à terme l'œuvre si brusquement interrompue ? C'est ce qui semblerait ressortir de la correspondance de Frédéric Schlegel, lequel frémit du reste à la seule pensée d'un pareil « sacrilège ». — « Mon frère te dira », écrit-il à Schleiermacher, « combien m'a révolté votre manière d'agir avec les écrits posthumes

(1) Voir plus haut, p. 217 « Le conte cabalistique de Klingsohr »

de Hardenberg. Je ne comprends pas une pareille chose de votre part et la seule pensée déjà me paraît coupable et impardonnable. » [1] Sans tenter à notre tour une reconstruction aventureuse, essayons simplement de formuler quelques-unes des pensées directrices qui se dégagent des fragments conservés.

La pensée générale se trouve esquissée dans le prologue, qui ouvre cette seconde partie et que vient exposer un personnage allégorique, Astralis, c'est-à-dire, s'il faut en croire Tieck, « l'Esprit parlant de la poésie et en même temps l'homme sidérique, qui est né de l'embrassement de Henri et de Mathilde. » Il faut se rappeler que Novalis, initié par Tieck, s'était plongé dans la lecture du théosophe Bœhme. Or les théosophes ont coutume de distinguer plusieurs *plans* de vie, selon le degré d'évolution spirituelle auquel se trouve l'homme. A chacun de ces plans correspond un univers distinct, un état particulier de la matière et de la vie cosmiques. C'est ainsi que Bœhme distinguait trois Principes, correspondant à trois Naissances : le plan physique, où l'homme est introduit par la naissance charnelle ; —le plan « astral », sorte de sphère intermédiaire entre les réalités physiques et le monde spirituel, — et enfin le plan « spirituel », ou encore la sphère divine. Et c'est aussi sur un plan « astral », situé au-dessus du monde physique, que se serait déroulée la suite du roman Henri d'Ofterdingen. Une troisième et dernière naissance devait introduire peu à peu le héros dans un univers purement spirituel. Dans ce monde intermédiaire, où nous entrons dès le début, une forme nouvelle d'existence se découvre à nous ; les barrières qui isolent les êtres s'évanouissent, la matière est devenue éthérée et translucide, les époques les plus diverses se pénètrent et se confondent ; la pesanteur des organes terrestres a fait place à des activités surnaturelles d'intuition et de communication spirituelle ; en une pénombre magique se fondent toutes les oppositions com-

(1) Walzel. op. cit. p. 268.

munes entre le jour et la nuit, entre la vie et la mort, entre le rêve et la réalité.

Dans une forêt ténébreuse, un jeune pèlerin s'avance, perdu dans ses pensées, le visage assombri, pareil à « une fleur des nuits ». C'est Henri d'Ofterdingen. Une transformation profonde s'est opérée en lui. Comme Novalis après la mort de Sophie, il vient d'être initié à l'empire de « la sainte, de la mystérieuse, de l'inexprimable Nuit ». La mort n'oppose plus à ses regards une barrière impénétrable ; il marche sur la limite des deux mondes et une sagesse surnaturelle a fleuri dans son âme. Il y a plus qu'une simple fiction poétique dans la vision qu'il raconte, lorsque soudain, dans un rayon de lumière, se découvre à lui un coin du séjour céleste où l'ont précédé les êtres aimés. On se rappelle la vision ou, plus exactement, l'attaque extatique au cimetière de Grüningen, racontée dans le troisième Hymne à la Nuit. Le visionnaire, à la fin du 18me siècle, était à l'ordre du jour. On lisait avec enthousiasme les visions séraphiques de Swedenborg. « Parfois », raconte Jung Stilling, « mon esprit embrasse d'un coup d'œil unique un tableau, qui s'évanouit au moment même où il se présente ; il me semble alors apercevoir une petite partie du ciel nouveau et de la terre nouvelle ». Ce sont, dit-il, « des paysages qu'aucune expression ne peut rendre ». Il insiste fortement sur la réalité psychologique du phénomène, qu'il sait fort bien distinguer d'une simple rêverie. « Je sais ce que c'est, mais je ne puis le dire à l'oreille que de mes amis les plus intimes, de ceux qui me connaissent entièrement. » (1)

Mais l'ineffable vision s'est évanouie de nouveau et le pèlerin se trouverait replongé plus profondément que jamais dans les ténèbres du doute et du désespoir si tout à coup, au tournant du chemin, il ne voyait apparaître une jeune fille, Cyané, la fille du comte de Hohenzollern, première hypostase de Mathilde. C'est elle qui lui révélera la loi mystérieuse de la naissance et de la mort, l'universelle palin-

(1) Joh. Heinr. Jung's Lebensgeschichte. — Ed Reclam. p 264

génésie. Cette doctrine était fort en honneur au 18me siècle ; elle avait rallié les suffrages de littérateurs tels que Jean Paul, de prédicateurs tels que Herder, de philosophes comme Fichte, et même de certains naturalistes comme Bonnet. Elle constituait une des parties importantes de l'initiation dans la plupart des sectes mystiques, maçonniques ou théosophiques. La même conception se trouve esquissée dans un grand nombre de fragments de Novalis. Il y a dans l'homme, d'après celui-ci, un « Ego » plus profond que son individualité consciente et qui ne parvient à se manifester intégralement que par des incarnations multiples, par une série d'existences successives. « Cette insuffisance manifeste de la forme corporelle et terrestre », dit-il, « pour exprimer et organiser l'Esprit qui habite en elle, c'est la pensée obscure qui nous fait vivre, qui devient le fondement de toutes nos pensées véritables. Elle est le point de départ de notre évolution comme Intelligences ; c'est elle qui nous oblige à admettre un monde des Intelligibles et une série infinie d'expressions et d'organisations pour chaque Esprit, dont l'individualité actuelle est chaque fois l'exposant ou la racine. » (1) Ces incarnations multiples constituent ainsi une véritable série individuelle d'existences, comme les rêves successifs d'une même Essence indestructible.

Ce n'est pas tout. Parmi ces Esprits qui progressent sans cesse, il y a quelques grandes familles spirituelles, qui évoluent simultanément et dont les membres, unis par une parenté secrète, plus profonde et plus essentielle que celle de la consanguinité physique, se retrouvent et parfois même se reconnaissent aux diverses étapes qu'ils parcourent ensemble. Souvent cette reconnaissance se borne à une réminiscence confuse ou à un obscur pressentiment. Dans l'amour surtout elle se manifeste par les couples prédestinés. Mais, même ignorée, elle n'en oriente pas moins les impulsions profondes de la vie et imprime aux cœurs qu'elle rassemble le cachet d'une électivité mystique, d'une véritable

(1) N. S. II, 1. p. 28.

prédestination. Telle est la pensée qui se découvre à Henri d'Ofterdingen, dans un entretien énigmatique qu'il engage avec sa nouvelle compagne. « Qui t'a parlé de moi ? demanda le pèlerin. — Notre mère. — Qui est ta mère ? — La mère de Dieu. (1) — Depuis quand es-tu ici ? — Depuis que je suis sortie du tombeau. — Es-tu déjà morte une fois ? — Comment pourrais-je donc vivre ? — Es-tu seule ici ? — Il y a un vieillard à la maison ; mais je connais beaucoup de gens qui ont déjà vécu. — Veux-tu rester auprès de moi ? — Puisque je t'aime. — D'où me connais-tu ? — Oh ! depuis de longues années. Il y a longtemps que ma mère d'autrefois ne cessait de me parler de toi. — As-tu encore une mère ? — Oui, mais c'est à vrai dire la même. — Comment s'appelle-t-elle ? — Marie. (2) — Qui était ton père ? — Le comte de Hohenzollern. — Je le connais aussi. — Il faut bien, car c'est aussi ton père. — Mon père est à Eisenach. — Tu as des parents en plus grand nombre. — Où allons nous ? — Toujours vers la maison. »

Les personnages de la première partie vont donc reparaître, mais avec des figures changées, portant des noms différents, arrivés à un degré plus avancé de leur évolution mondiale. C'est ainsi que dans le médecin Sylvestre, vieillard vénérable qui cultive son jardin, dans un ermitage mystérieux, on reconnaît la figure de l'Ermite de la première partie du roman — le comte de Hohenzollern, un des « pères » spirituels du héros. Des généalogies fantastiques se dessinent. Non seulement les personnages réels du roman, mais encore ceux de l'apologue raconté par les marchands et du conte cabalistique de Klingsohr se confondent entre eux. Toutes les limites doivent s'effacer entre

(1) La « mère » signifie ici, comme chez le théosophe Bœhme, l'Essence mystique dont Cyané est une incarnation passagère. Mathilde, Cyané, la Vierge Marie sont ainsi les hypostases successives, de plus en plus élevées de la même Essence, les *exposants* de plus en plus élevés de la même individualité, les incarnations successives de la Fleur Bleue.

(2) Il s'agit de Marie de Hohenzollern, dont le caveau se trouvait dans la grotte de l'Ermite, du comte Frédéric de Hohenzollern

la légende et l'histoire, entre le rêve et la réalité. « Klingsohr », est-il dit dans la suite projetée, « reparaît en roi d'Atlantide (le père de la jeune princesse qu'épouse, dans le « Mærchen » raconté par les marchands, le jeune ménestrel). La mère de Henri est la Fantaisie (Ginnistan), le père est le Sens, Schwaning la Lune, le mineur (Werner) est le Fer (le Héros du Mærchen)... etc. Henri est le poète du conte symbolique, raconté dans la première partie par les marchands. »

Non seulement avec les vivants actuels, mais même avec les morts de tous les temps Henri d'Ofterdingen devait avoir les plus étranges entretiens. A côté des caravanes d'Esprits qui sont actuellement en marche vers la terre promise, il y a en effet ceux qui sont parvenus au sanctuaire, qui ont définitivement accompli le cycle des naissances et des morts individuelles. Ce sont les Désincarnés. Leur vie est fondue dans le torrent universel et n'est plus rattachée, semble-t-il, à aucune organisation séparée. « Douce attirance des nuits profondes », chuchotent-ils, « méandres secrets des forces occultes, enlacements mystérieux de la volupté, — nous seuls nous vous connaissons. Nous seuls avons touché au but suprême, nous savons tour à tour nous précipiter en torrents, nous égoutter en pluie, et boire en même temps au ruisseau. » En longues strophes, pareilles à des draperies amples et flottantes, se déroule l'hymne panthéistique de l'universel transformisme. Les Désincarnés constituent une « loge » secrète, symbolisée par un cimetière, où ils célèbrent entre eux des mystères et des orgies à la fois funèbres et érotiques. (1)

Ainsi initié le héros devait entrer en rapport avec tous les grands génies du monde, avec les héros et les empereurs, les Sages et les artistes, — traverser toutes les civi-

(1) C'était, on se le rappelle, une des idées favorites des théosophes du temps que cet alliage de symboles érotiques et funèbres. On en trouverait de fréquents exemples chez Schubert et dans les « Fils de la Vallée » de Zacharias Werner.

lisations de l'Orient et de l'Occident, opérer dans sa conscience de plus en plus élargie, ce que Novalis appelait « le processus d'universelle unification » *(der allgemeine Reunionsprozess)*. Une époque particulièrement semblait avoir frappé l'imagination du romancier : celle de l'empereur Frédéric II, avec ses troubadours, ses médecins, ses imams et ses alchimistes. L'illustre gibelin, excommunié par le pape, représentait à ses yeux le monarque philosophe, artiste et alchimiste, vaguement théosophe, hérétique et mystique, à qui la légende attribuait le livre « de Tribus impostoribus », cet ouvrage qui causa au moyen-âge une terreur superstitieuse, bien que personne n'en eût lu une seule ligne. A sa cour l'Orient et l'Occident se donnaient la main ; il dirigeait une véritable académie philosophique, se mettant en rapport avec les docteurs d'Arabie, d'Egypte et de Syrie, tandis que ses médecins essayaient par l'observation directe de renouveler les sciences de la nature.

« Henri », est-il dit dans un fragment, « se rend à la cour de Frédéric II et apprend à connaître personnellement l'empereur. La cour devait former un tableau merveilleux, où se trouvaient groupés les hommes les meilleurs, les plus grands, les plus remarquables du monde entier. L'empereur lui-même devait être la figure centrale. On voyait représentée la vie la plus fastueuse et le vrai grand monde. Le caractère allemand et l'histoire de l'Allemagne sont révélés. Henri s'entretient avec l'empereur du gouvernement, de la dignité impériale. Entretiens obscurs au sujet de l'Amérique et des Indes orientales. Les pensées d'un prince. Le livre « de tribus impostoribus ». [1]

A partir de cet instant nous perdons de vue les traces du héros. Le fameux épisode du tournoi des Chanteurs à la Wartburg devait-il figurer dans le roman ? C'est fort douteux. « J'ai encore mûrement réfléchi au Tournoi des Chanteurs à la Wartburg », lisons-nous dans un fragment, « décidément je l'abandonne. Je mettrai à la place

(1) N. S. I. p. 189

différentes scènes se passant à la cour de l'empereur Frédéric II. » [1] S'il faut en croire Tieck, l'auteur aurait voulu, dans l'épisode du Tournoi, mettre aux prises la religion et l'irréligion, l'esprit romantique et l'esprit rationaliste moderne. « Dans un accès d'enthousiasme orgiaque les poètes se jettent un défi et mettent leur vie comme enjeu. » Il y aurait eu là assurément un intermède fort dramatique : mais c'est précisément le sens dramatique qui faisait complètement défaut à Novalis. Tout au moins cet épisode farouche aurait-il singulièrement détonné, dans une œuvre où tout s'était passé, jusqu'à présent, en rêves, en méditations et en entretiens. — Il en est sans doute de même de la légende d'Orphée mis en pièces par les Bacchantes, que Novalis songea un instant à intercaler dans son roman, en substituant Henri d'Ofterdingen au chantre grec et Mathilde à Eurydice. Dans une œuvre à peine ébauchée, il est impossible d'attribuer une valeur définitive à quelques pierres d'attente, à quelques jetons provisoires qui n'ont d'autre rôle que de tenir l'esprit en éveil et de stimuler le travail d'invention. Tout au plus peut-on deviner les quelques grandes lignes abstraites de la charpente philosophique.

Une de ces pensées directrices, avons-nous vu, semble avoir été la fusion dans Henri d'Ofterdingen de toutes les époques, de toutes les civilisations et de toutes les mythologies du passé. Ce fut là, peut-on dire, une des idées-fixes du romantisme allemand. Car celui-ci, en dépit de sa philosophie intuitionniste et géniale, fut surtout, dans la littérature, un mouvement de critique et d'érudition. Son esthétique, sa production artistique prit de plus en plus un caractère essentiellement artificiel et livresque. Il manque aux auteurs de cette génération le contact direct de l'objet, de la réalité : ils en ont le pressentiment, ils en étudient le reflet dans l'esprit d'un autre artiste, d'une autre époque. Ils voient la nature à travers Bœhme et les théosophes, le cœur et les passions à travers Shakespeare, Calderon ou Gœthe,

(1) N S I p. 199 et 200

le christianisme à travers Raphaël ou les mystiques du Moyen-âge. Il leur manque partout, dans l'art comme dans la vie, un point de vue original, bien à eux. De là leur nostalgie philosophique et historique.

On peut dire, à cet égard, que le roman Henri d'Ofterdingen résume le mieux les destinées intérieures de cette génération littéraire. Après avoir débuté dans les profondeurs les plus intimes de la conscience individuelle, il allait se perdre dans les régions nuageuses de la métaphysique transcendante et de l'historisme sentimental. De plus en plus l'auteur voulait puiser dans des lectures, et non directement dans la vie même, l'inspiration et la charpente de son œuvre. Le passé germanique, le classicisme hellénique, le Moyen-âge chrétien et les mythologies orientales devaient s'y donner rendez-vous, s'y amalgamer dans un pot-pourri fantastique. La mort même de Henri d'Ofterdingen, — qui couronne l'œuvre comme d'une apothéose symbolique, est à cet égard significative. C'est l'artiste romantique qui immole son Moi, tout ce qui le rattache encore à une organisation individuelle, particulière, historique, pour se plonger à corps perdu dans sa nostalgie panthéistique de l'infini : c'est la conclusion nécessaire et la manifestation suprême de ce « morbus mysticus », où Hegel croyait reconnaître « une consomption de l'esprit », et qui fut la maladie moins d'une individualité, que d'une génération entière.

Est-ce à dire que dans cette dissolution rien ne soit né de nouveau et de positif ? Dans le premier romantisme allemand deux tendances fécondes se sont affirmées. L'une aboutit à une rénovation de la critique, des sciences historiques et religieuses, dont l'initiative est due, pour une grande part, aux frères Schlegel. L'autre tendance, — représentée surtout par les poètes, Novalis et Tieck, — provoqua une rénovation artistique, une conception religieuse, symboliste et surtout musicale de la littérature, dont nous pouvons voir aujourd'hui encore, sous nos yeux, les dernières manifestations et les lointaines conséquences. Il nous

reste à définir à présent ce document positif de rénovation artistique.

### LE ROMAN COSMOLOGIQUE ET L'ESTHÉTIQUE DU RÊVE

Le problème artistique que Novalis s'est posé et dont il a poursuivi la solution à travers toute son œuvre, fut de découvrir une poésie « absolue », c'est-à-dire indépendante de la réalité, capable elle-même de produire celle-ci à nouveau, en d'autres termes, une poésie « cosmologique », se développant par une incessante divination, en un parallélisme merveilleux avec la nature et le monde, aussi philosophique, aussi « a priori », aussi universelle que la pensée du métaphysicien, et apte en même temps à reproduire jusque dans ses aspects les plus particuliers, dans ses modulations les plus capricieuses, dans ses créations les plus éphémères, les plus fragiles, les plus illusoires, cette incessante corporisation de l'amorphe, cette organisation mobile et fugace, que nous appelons la vie. Tel était le postulat d'où se développait sa philosophie esthétique : les différents arts, les religions, les sciences, la nature, l'histoire, en un certain sens même l'industrie humaine lui apparaissaient comme des solutions incomplètes et partielles de ce problème infini, comme les aspects multiples, sous lesquels se manifestait cette Poésie absolue et transcendantale.

Le problème général se posait, pour l'artiste romantique, en termes plus précis. Existait-il une formule d'art qui permît de rassembler dans une pensée commune tous ces éléments dispersés, de les présenter simultanément dans leur multiplicité complexe et dans leur identité profonde, — un genre artistique, qui engloberait toutes les réalités physiques et spirituelles, qui serait en même temps une théorie universelle de la vie, de la nature, et un résumé succinct de tous les autres arts, tour à tour philosophique, scientifique, descriptif, épique, musical, dramatique ? A ce problème Nova-

lis crut avoir apporté une solution dans son Henri d'Ofterdingen.

La supériorité du roman, à ses yeux, c'est que précisément il ne constituait pas un genre distinct, c'est qu'il ne répondait à aucune définition bien arrêtée, c'est qu'il était une simple formule de synthèse. Au théâtre, règne despotiquement le principe de l'imitation de la réalité. Nous entrons dans la sphère inférieure, où les conflits s'affirment comme réels. L'homme actif et volontaire seul s'y trouve représenté. D'autre part la poésie lyrique révèle plus directement l'homme « intérieur », — mais elle isole ce dernier dans l'univers, c'est une forme d'art trop individuelle, trop subjective ou, selon la terminologie de Schiller, trop « *sentimentale* ». Seul le roman, tel que Gœthe l'avait ébauché dans son Wilhelm Meister, se prêtait à l'exposition intégrale de l'idéal romantique, essentiellement encyclopédique et synthétique. « Le roman ne devrait-il pas comprendre tous les genres littéraires, dans une succession variée, qu'animerait un même esprit ?... Tantôt conversation, tantôt discours, puis réflexion, puis description et ainsi de suite. Pur reflet de l'âme romantique (*ganz Abdruck des Gemüts)*, où le sentiment, la réflexion, l'intuition, l'image, le dialogue, la musique, etc., alternent sans cesse avec rapidité et se groupent en masses limpides et transparentes. » (1)

Mais si extensible qu'on imaginât cette formule artistique, encore fallait-il en déterminer la teneur générale. Ce que le roman nous présentera donc, c'est d'abord une interprétation idéaliste de la vie, une philosophie nouvelle de l'Homme et de l'Univers. L'art romantique, avons-nous vu, veut fondre la métaphysique et la poésie en un genre unique et supérieur. Le philosophe est déjà un poète, mais un poète incomplet et tendancieux. Il part de l'Idée, du Sujet identique et absolu, pour se rapprocher peu à peu du monde concret, de la vie infiniment mouvante et diversifiée. Mais celle-ci, dans sa totalié, lui échappe toujours ; elle glisse

(1) N. S. II, 1 p. 320

entre les mailles de son filet et sa tentative reste par cela même imparfaite. Son idéal est a priori irréalisable et son système n'a qu'une valeur transitoire. — Tout à l'inverse l'artiste ordinaire et non-philosophe part du monde concret, d'une multiplicité éparse et confuse, fortuite et changeante, au sein de laquelle il s'efforce de fixer quelques relations éternelles. Mais pour que son œuvre eût une véritable valeur, il faudrait qu'elle fût pénétrée par l'esprit philosophique, qu'elle réalisât une « Idée », c'est-à-dire une intuition organisatrice et cosmologique, qui la soutiendrait et l'unifierait dans toutes ses parties.

Ainsi procédera l'artiste romantique, à la fois philosophe et poète. Comme le philosophe il développera une Idée, une conception organique de l'univers, un aperçu original du monde et de la vie. Mais cette Idée sera présentée par lui non pas comme une hypothèse théorique ou comme un postulat moral. Elle se manifestera comme une « réalité » artistique supérieure, comme un univers poétique, susceptible d'une organisation infinie, et cette intuition philosophique, grâce au symbolisme, transparaîtra sous les réalités les plus diverses, dans les combinaisons les plus arbitraires, marquant à l'avance toutes choses comme d'un signe secret. « Un roman doit être poésie de part en part. Or la poésie, comme la philosophie, est une disposition harmonieuse de l'âme, où tout devient plus beau, où chaque objet apparaît sous son vrai jour, et se trouve dans l'entourage et sous le ciel qui lui conviennent. Dans un livre vraiment poétique tout paraît si naturel, et pourtant si merveilleux ! Il semble que les choses ne pouvaient être autrement ; on a l'impression d'avoir dormi jusqu'à ce jour et d'ouvrir pour la première fois ses yeux sur le monde environnant... [1] La poésie est à l'homme, ce que le chœur est au drame grec — la figuration active de l'âme belle et rythmique — la voix accompagnatrice de notre devenir intime — une excursion dans le

(1) N. S. II, 1. p. 238.

pays de la Beauté... [1] La poésie donne de la valeur à chaque détail en le mettant en un rapport original avec l'ensemble, et si la philosophie, par sa constitution même, prépare le monde à subir l'influence des Idées, la poésie est pour ainsi dire la clé de la philosophie, elle donne à celle-ci son but et son vrai sens, car c'est elle qui prépare la sociabilité harmonieuse, la famille cosmique, l'économie esthétique de l'univers... [2] Le monde doit être *romantisé*. Ainsi on en retrouvera le sens primitif... Lorsque je prête à ce qui est commun un sens auguste, à ce qui est ordinaire un aspect mystérieux, à ce qui est connu la dignité de l'inconnu, à ce qui est fini une perspective infinie, je le romantise... » [3]

Diverses solutions peuvent se présenter. Ou bien la réalité s'affirme en un conflit grandissant avec le monde supérieur et poétique. C'est là ce qui constitue, pour Novalis, la solution proprement « dramatique ». Elle développe une dissonance, en accumulant les conflits tragiques et les contrastes violents. « Dans les drames de Shakespeare on voit d'un bout à l'autre la lutte entre la poésie et l'élément hostile à la poésie. La vulgarité y apparaît bouffonne ou spirituelle, alors que la supériorité y affecte volontiers un air austère et maussade. La vie inférieure se trouve en un perpétuel antagonisme avec les forces supérieures; tantôt sous forme tragique, tantôt sous forme de parodie ou par un simple effet de contraste. » [4] Tel n'est pas le point de vue où se place le romancier. La dissonance ne l'intéresse qu'en vue d'une consonnance plus profonde et comme sous-jacente. « Le roman doit être poésie de part en part ». Il découvre partout des accords admirables, des sympathies cachées, des synchronismes miraculeux, une destinée providentielle supérieure. « On a l'impression d'avoir dormi jusqu'à ce jour et d'ouvrir pour la première fois ses yeux sur le monde environnant. »

(1) N. S. II, 1 p. 292
(2) N. S. II, 1. p. 79
(3) N. S II, 1. p. 304
(4) N S. II, 1 p. 378 379.

Ou plutôt, nous entrons à présent dans un rêve, mais dans un rêve plus profond et plus vrai que la réalité : c'est l'intuition philosophique que le romancier doit rendre de plus en plus consciente et réfléchie. Il ne saurait à cette occasion se lasser d'explorer les analogies profondes entre notre vie et le rêve. « Dans le rêve », observe Schopenhauer, « les circonstances qui motivent nos actes se présentent comme des faits extérieurs et indépendants de notre vouloir, souvent même comme des évènements haïssables et tout-à-fait fortuits. Mais en même temps se découvre entre eux une connexité mystérieuse et nécessaire, en sorte qu'une puissance cachée semble diriger le hasard et combiner tout particulièrement ces évènements à notre intention. Chose curieuse ! en dernière analyse cette puissance combinatrice ne peut être autre que notre propre volonté, *mais aperçue d'un point de vue qui n'est plus situé dans la conscience du rêveur*. De là vient que les péripéties se dénouent souvent contrairement à nos propres désirs, ou même nous plongent dans des angoisses mortelles, sans que le destin, dont nous tenons cependant les fils cachés, vienne à notre secours. C'est ainsi que nous nous informons avec curiosité d'une chose et recevons une réponse qui nous remplit d'étonnement, — ou bien des questions nous sont adressées (dans un examen par exemple), auxquelles nous sommes incapables de répondre, tandis qu'un autre personnage, à notre grande confusion, fait la réponse demandée : et cependant, dans l'un et l'autre cas, la réponse n'a pu être tirée que de notre propre fonds. » [1]

A ce point de vue supérieur, qui est celui de l'Ironie romantique, se placera également le romancier. De là les destinées individuelles, avec leurs angoisses et leurs conflits, ne lui apparaîtront plus que comme des problèmes « illusoires », comme un rêve que se donne à lui-même le démiurge créateur et dont il tient lui-même les fils secrets. En

(1) Schopenhauer. Parerga und Paralipomena. Edit. Reclam. — Werke IV. p. 248.

découvrant ce point de vue esthétique, situé en dehors de la vie commune, le poète verra se déchirer le voile, qui dérobe encore aux rêveurs terrestres les puissances ignorées d'eux et qui sont pourtant les artisans invisibles de leur destinée ; il prendra de plus en plus conscience de l'illusion universelle.

Une fantaisie métaphysique de ce genre a inspiré le plan général du roman Henri d'Ofterdingen. La vie du héros se déroule pareille à un rêve de plus en plus profond et lucide, à un délire allégorique ; son caractère se réduit à un état de monoïdéisme envahissant, à une idée-fixe passionnelle, autour de laquelle viennent se combiner tous les autres motifs. La réalité extérieure se présente sous un aspect purement fictif, illusoire. Chaque perception s'accompagne de l'illusion du « déjà vu », — illusion tout-à-fait caractéristique de ce genre de délires allégoriques. Des chants frappent-ils l'oreille de Henri ? Il croit les avoir entendus dans son enfance. Des étrangers lui font un récit : il y reconnaît sa propre histoire ; il la lit avec stupeur dans un vieux grimoire, ramassé dans une caverne. C'est sa propre âme qui lui apparaît dans les choses et dans les êtres qu'il rencontre. Les personnages apparaissent sur son chemin, juste à l'heure où s'éveille dans son cœur un informulable pressentiment, qu'ils précisent, qu'ils matérialisent pour ainsi dire, — de même que pendant le rêve ordinaire, les sensations organiques diffuses s'objectivent et s'extériorisent en des simulacres concrets. Car ce sont bien des personnages de rêve que Soulima, la nostalgie poétique de l'Orient, — que Werner, incarnation symbolique du Maître naturaliste, — que le vieil Ermite, personnification allégorique de l'Histoire, — que toutes ces figures anonymes de marchands, de guerriers, de ménestrels, ombres errantes et indistinctes, qui ne parviennent même pas à une individualité larvaire. A son tour l'image gracieuse de Mathilde se subtilise peu à peu en une vision incorporelle.

Ce n'est pas seulement aux individualités concrètes, mais

même aux formes essentielles de toute perception, que s'attaque le délire allégorique. Grâce à la doctrine de la palingénésie, introduite dans la seconde partie du roman, l'auteur pouvait à sa guise briser tous les liens, qui rattachaient encore le récit à une époque et dans un milieu déterminés. Le temps et l'espace n'apparaissent désormais plus que comme de simples effets de perspective, aussi illusoires que l'individualité, à qui ils servent de support. Toutes les séries chronologiques peuvent arbitrairement s'intervertir, au gré du poète, et le livre de l'Histoire peut être feuilleté indifféremment dans tous les sens. Dans l'état de conscience parfait, disait Novalis, nous vivons aussi bien dans le passé que dans le présent et dans l'avenir : nous n'avons pas besoin de retrouver notre moi par induction et comme à tâtons, dans une succession chronologique déterminée. « Le monde devient rêve et le rêve devient monde », ainsi Astralis, dans le prologue de la seconde partie, prophétise l'ère romantique nouvelle. Dans l'empire du roi Arctur et de la divine Sophie, où le roman devait se terminer, toutes les époques, toutes les saisons, toutes les régions, comme aussi toutes les individualités se confondaient en une féerique anarchie, en un même rêve universel et inépuisable, « et ce qu'on croit arrivé déjà, on peut dans un avenir lointain le voir arriver encore. »

Et ces analogies avec le rêve, qui inspirent la philosophie de l'auteur, ont aussi visiblement imprégné ses procédés de composition artistique. Que par une sorte de décomposition biologique de la pensée consciente on rende l'homme distrait à la réalité environnante et qu'on laisse libre jeu aux activités automatiques et arbitraires de son esprit : il restera une imagination organique, entièrement subordonnée dans l'apparition des images qu'elle enfante aux impressions purement affectives des organes intérieurs ; à chaque espèce d'affection correspondra une image ou une suite d'images — *un rêve* — qui persiste tant que dure la même disposition organique et qui disparaît ou se modifie avec celle-

ci. Qu'on imagine maintenant que, par un dédoublement intense de la personnalité, l'esprit puisse assister, lucide et clairvoyant, à cette féerie intérieure, qu'il puisse même, grâce à des réactions biologiques anormales, grâce à une « mimique » spirituelle très particulière, provoquer et, en une certaine mesure, modifier ou combiner à son gré ces dispositions organiques et les évocations qui s'y rattachent : on aura une formule psychologique approximative de la génialité poétique, telle que la concevait Novalis. C'est dans cet organe interne du rêve qu'il a puisé ses meilleures improvisations poétiques. Par là aussi doivent s'interpréter la plupart de ses procédés littéraires.

On pourrait rapprocher cette forme d'imagination et les procédés artistiques par où elle se réalise de la vision kaléidoscopique. Les éléments qui entrent dans l'allégorie du rêve sont, comme les fragments d'un kaléidoscope, extrêmement simples et souvent d'un dessin presque schématique. Mais par des entrelacements infinis l'artiste saura en tirer les mosaïques les plus imprévues. Il lui suffira d'agiter pêle-mêle ces fragments, de les combiner diversement entre eux, d'« expérimenter le hasard », comme il disait lui-même, ou encore, selon une autre de ses expressions, de varier l'ordre de ses « bouts-rimés », pour en faire sortir une succession infinie de motifs et de tableaux. Ses facultés de combinaison abstraite lui tiendront lieu d'inventions nouvelles : il se fera à lui-même un monde familier de symboles évocateurs, sur lesquels il opérera comme sur des signes algébriques. La forme même du récit — un voyage — se prête admirablement à cette composition kaléidoscopique. Point de progression proprement dite, ni dramatique ni logique, mais une simple succession de tableaux, qui reproduisent sans cesse sous des aspects imprévus quelques motifs allégoriques fondamentaux. Tous les personnages, tous les évènements sont en germe dans l'exposition, de même que les dessins les plus variés se trouvent à l'avance virtuellement impliqués dans les fragments coloriés d'un kaléidoscope.

De là les deux aspects en apparence contradictoires et déconcertants sous lesquels se présente une pareille composition. Elle paraît à la fois abstraite, théorique, schématique, et puis aussi d'un autre côté incohérente, féerique, follement capricieuse. Ces deux caractères se trouvent déjà juxtaposés, plutôt que fondus, dans les fragments où Novalis s'efforçait de tirer au clair ses idées générales sur l'art du romancier. « Un auteur de romans — dit-il quelque part — fait une sorte de *bouts-rimés* (sic), c'est-à-dire qu'il fait sortir d'une certaine multiplicité donnée de hasards et de situations une série bien ordonnée et organisée, qui conduit un seul individu vers un but déterminé, à travers toutes ces contingences. Il faut qu'il ait d'abord une individualité caractéristique, qui détermine les évènements et est déterminée par eux. Ces variations ou ces mutations d'un même individu en une série continue, constituent la matière intéressante d'un roman... L'individu le plus parfait sera aussi le plus systématique, celui qui est individualisé par un seul coup de dé du hasard, par exemple par sa naissance. Dans ce coup de dé doivent être emboîtés (*eingeschachtelt*) tous les autres hasards, la série infinie de ses états, ou plutôt il ne s'agit plus ici de hasards, mais d'états prédéterminés... *Plus le poète est grand, moins il prend de libertés, plus il a l'esprit philosophique.* Il se contente de choisir arbitrairement le premier moment et développe ensuite tout ce qui se trouve préparé dans ce germe, jusqu'à la solution complète... » (1)

Ainsi parle le philosophe, le mathématicien. Il rêve d'une « analyse combinatoire » qui permettrait de construire des romans « a priori », de les tirer d'une donnée première avec une méthode et suivant une progression aussi rigoureuses, que s'il s'agissait d'une équation algébrique ou d'un problème de contre-point musical. L'œuvre se présente ainsi comme une mosaïque parfaite, d'un dessin géométrique et impeccablement symétrique jusqu'en ses plus infimes détails.

(1) N. S. II. p. 171 et p. 172.

Mais survient tout à coup le poète romantique, qui agite pêle-mêle toutes ces savantes formules, en un imbroglio fantastique. Et voici que la conception d'art change brusquement du tout au tout. « Des récits incohérents — lisons-nous dans un autre fragment — avec cependant des associations d'idées, pareilles à des rêves. Des poèmes purement sonores, remplis de mots harmonieux, mais dépourvus de sens et de liaison ; — de-ci de-là quelques strophes à peine intelligibles, comme des fragments épars où se trouvent rassemblées pêle-mêle les choses les plus étranges. La vraie poésie doit offrir tout au plus un sens allégorique général et agir indirectement comme la musique. » (1)

Ici apparaît particulièrement le rôle artistique du « *Mærchen* ». — « Un *Mærchen* est incohérent comme une vision de rêve, — un ensemble de choses et d'évènements extraordinaires, par exemple une fantaisie musicale, les suites harmonieuses d'une harpe éolienne, — bref la nature en personne. » (2) De même que le démiurge de la nature varie à l'infini quelques types fondamentaux, produisant pêle-mêle, en des exemplaires innombrables, les combinaisons les plus étranges et les plus extravagantes, — pareillement le romancier grâce au « Mærchen » rétablit provisoirement une période d'anarchie féerique, où se préparent, par une déformation bizarre et fantastique de la réalité, les combinaisons les plus neuves et les plus imprévues. On se rappelle les « Mærchen » enchâssés dans Henri d'Ofterdingen. Ce sont des impromptus fantastiques qui subitement, par un coup de baguette magique, font dévier la progression régulière du récit, empêchent une combinaison trop particulière de se fixer, détachent l'esprit du lecteur de la réalité matérielle des évènements racontés, pour l'élever dans la région du rêve pur. Les personnages qui figurent dans ces contes devaient reparaître dans la suite, comme des êtres non plus fictifs mais réels. A vrai dire cette opposition même est il-

(1) N. S. II, 1 p. 279
(2) N. S. II, 1. p. 186.

lusoire, puisque c'est l'imagination du poète qui invente, combine et arrange tout. Au moyen du « Mærchen » il nous permet simplement de jeter un coup d'œil dans le laboratoire secret de son imagination, il nous laisse entrevoir dans le lointain, dans une perspective encore trompeuse, les ébauches de « réussites » nouvelles, qui ne pourront se réaliser que progressivement, après une longue série de combinaisons intermédiaires.

Ce n'est pas seulement par la conception philosophique générale et par les procédés de construction artistique qu'on pourrait définir chez Novalis cette esthétique allégorique du rêve, mais aussi par une valeur expressive toute nouvelle du langage poétique. On a déjà vu qu'un des caractères essentiels du symbole artistique, c'est d'être éminemment *suggestif*. Le poète ne doit pas raconter ni décrire seulement : ce sont là des procédés d'art subalternes, qui appartiennent plutôt à la prose et que l'artiste a sans doute en son pouvoir, mais qu'il n'emploie jamais pour eux-mêmes. Son art consiste avant tout à « évoquer », et pour cela il faut que lui-même se double d'un « ensorceleur ». Ce qui importe en effet c'est moins la pensée ou l'image qu'il présente toutes faites au lecteur, que la disposition intuitive ou affective, la tonalité émotionnelle, l'état de croyance et de rêverie qu'il suscite chez ce dernier. La poésie, dira Novalis, est « une représentation du *Gemüt*, du monde intérieur, dans son intégralité. » Ailleurs il la définit encore « une peinture et une musique intérieures... On cherche par la poésie — qui ne sert en quelque sorte que d'instrument — à susciter des dispositions, des tableaux et des visions tout internes, peut-être même des danses spirituelles. La poésie est l'art du dynamisme psychique (*Gemütserregungskunst*). » Il précise ce qu'il entend par ces *dispositions* : « le mot *disposition* (*Stimmung*) indique des relations musicales de l'âme (*musikalische Seelenverhæltnisse*). Cette acoustique de l'âme est encore un domaine ténébreux, peut-être de la plus haute im-

(1) N. S. II, 2. p. 363 et p. 280-281.

portance. » [2] Ailleurs il appelle le langage : « un instrument musical pour produire des idées (*ein musikalisches Ideen-Instrument*). »

A quelque page qu'on ouvre le Disciple à Saïs ou Henri d'Ofterdingen, on sera également frappé de l'extraordinaire transparence de l'expression et aussi de l'impossibilité où on se trouve de la « comprendre », dans le sens ordinaire du mot, c'est-à-dire de la résoudre en une pensée précise, en une vision claire et distincte. C'est qu'en effet on se trouve en présence moins d'une page de littérature proprement dite que d'une partition musicale, transcrite en mots et en pensées, et c'est déjà presqu'un contre-sens artistique que de vouloir la comprendre entièrement. Qu'on analyse la phrase : elle est presqu'inorganique, d'une syntaxe élémentaire. Point de charpente logique, aucun effort pour distribuer la pensée, pour en faire saisir successivement les aspects multiples. Les attaches sont très lâches, le verbe est le plus souvent atone. Il semble que le langage veuille se dépouiller de tout élément intellectuel et logique pour n'agir plus que par une sorte de rayonnement diffus et comme par un enveloppement magique. Point d'effort descriptif non plus : les teintes sont fuyantes, le dessin reste insaisissable, le pittoresque est purement intérieur et musical. Quelques images s'ébauchent de-ci de-là, pareilles à ces visions fantomatiques et illusoires qu'on croit percevoir dans le jeu des nuages ou sur les surfaces faiblement brillantes, toujours prêtes à se fondre et à s'évanouir dans l'élément amorphe, d'où elles ne réussissent pas à se détacher nettement. « Des états d'âme » — lisons-nous dans un fragment — « des émotions indistinctes, des sensations et affections indéfinies rendent heureux. On se sentira bien à son aise, lorsqu'on ne distinguera en soi aucun penchant particulier, aucune série déterminée de pensées ou de sentiments. Cet état n'est susceptible, comme la lumière, que de degrés de clarté ou d'obscurité... De la conscience

(1) N. S. II, 2. p. 328 et p. 208.

parfaite on peut dire qu'elle est à la fois universellement consciente et inconsciente. C'est un chant, *une pure modulation de l'âme affective*, pareille à la modulation des voyelles ou des sons. L'idiome intérieur d'un homme peut être obscur, pénible ou barbare, — il peut s'appeler la langue grecque ou l'italienne, — *il est d'autant plus parfait qu'il se rapproche davantage du chant.* » (1)

Et c'est bien en effet la musique seule qui aurait pu exprimer intégralement cette conception esthétique nouvelle. Qu'on relise la « métaphysique de la musique » de Schopenhauer : on y trouvera formulée avec de frappantes similitudes toute la pensée artistique de Novalis. « Si nous ne commençons point par nous placer en quelque sorte au point de vue *musical* » écrit un critique contemporain, M. de Wyzewa, « la beauté des œuvres allemandes, même les plus européennes, de Faust ou de Guillaume Tell, risque de nous demeurer incompréhensible. Les contes d'Hoffmann, Ondine, Henri d'Ofterdingen, tout cela doit être considéré avant tout comme des scherzos, des andantes, des impromptus, à la manière de Schubert ou de Schumann, et quiconque ne connaît point Mozart est hors d'état d'apprécier les « lieds » de Novalis. » (2) Si en effet la littérature classique allemande semble déjà plonger dans ce que Nietzsche appelle « le génie de la musique », on peut dire que le romantisme, prenant conscience de cette étroite parenté, a opéré de plus en plus la fusion intégrale des deux arts, au profit de la musique surtout, ou tout au moins qu'il a principalement mis en valeur dans la littérature les éléments par où elle se rapprochait de la musique.

D'ores et déjà il apparaît que seul un musicien-poète, mais un musicien avant tout, pouvait réaliser intégralement cette œuvre d'art nouvelle, dont le Henri d'Ofterdingen de Novalis ne nous a présenté qu'une ébauche embryonnaire et comme schématique. Et ainsi on pourrait voir, avec M.

(1) N S II, p 154.
(2) Revue des Deux-Mondes. 15 septembre 1902. p. 465.

H. Lichtenberger, dans la personne de Richard Wagner « l'héritier de cette foi romantique, en même temps chrétienne et panthéistique, le successeur d'un Fichte, d'un Schleiermacher, d'un Novalis... Poète national, il a mené à bonne fin l'œuvre entreprise par les romantiques, œuvre qui, dans le domaine du drame en particulier, n'avait abouti, avant lui, à aucun résultat définitif : il a fait revivre le passé germanique, il a donné aux vieilles légendes mortes une âme moderne et une vie nouvelle. Musicien-poète, il a trouvé une formule originale pour cette synthèse de la parole et de la musique, qu'avant lui de nombreuses générations de musiciens ont cherchée et vers laquelle tendaient aussi, par une autre voie, de grands poètes comme Schiller et surtout Gœthe. » (1)

Parmi ces précurseurs une place honorable revient à Novalis. S'il était né dans l'Allemagne de la Réforme ou dans l'Allemagne nationale du 19me siècle, peut-être, ajoutant quelques cordes d'airain à sa lyre, en eût-il tiré des accents qui auraient étonné le monde. Car il y avait dans cet esprit passionné, capable de s'exalter jusqu'à l'idée-fixe, des énergies poétiques, qui ne parvinrent pas à se formuler. Mais sa destinée fut de rentrer toujours plus en lui-même et de n'écouter que les voix intérieures. Il devint ainsi, sans le savoir, un des premiers annonciateurs, dans le camp de la littérature, d'une esthétique nouvelle, romantique et musicale surtout. Mais pour cet art nouveau, l'instrument qu'il maniait ne suffisait plus. L'expression chez lui n'a pas répondu à la pensée, l'exécution est généralement restée en deçà de la conception première. C'est peut-être ce qui a contribué à teinter de nostalgie sa vocation d'artiste. Car à cette vocation, si réelle pourtant et si sincère, semble parfois avoir manqué le contact direct avec son objet, l'épanouissement heureux dans un élément propice. Son âme en est restée comme dépaysée, frappée d'un

(1) H. Lichtenberger. Richard Wagner, poète et penseur. Paris, 1898. p 499-500.

inexplicable enchantement. Telles sont les dispositions qu'on pourrait lire dans le second sonnet, — d'une si enveloppante et intraduisible mélodie, — qui sert de dédicace au roman Henri d'Ofterdingen

« Parmi d'innombrables métamorphoses l'invisible puissance du chant nous salue ici-bas. Tantôt elle bénit les peuples, image de la Paix éternelle, — tantôt elle nous retrempe dans les flots de la jeunesse.

« C'est elle qui baigne de lumière nos yeux ; d'elle nous tenons les pensées révélatrices de chaque art ; aux âmes sereines et aux âmes fatiguées elle verse une pieuse et miraculeuse ivresse.

« Sur son sein gonflé, mes lèvres ont bu la vie. Par elle je suis devenu tout ce que je suis, et j'ai pu relever mon front rasséréné.

« Encore sommeillaient au-dedans les intuitions suprêmes. Alors j'ai vu ses ailes d'ange descendre jusqu'à moi et je me suis envolé, réveillé, dans ses bras. »

---

# EPILOGUE

Novalis avait à peine écrit les premières pages de la seconde partie de Henri d'Ofterdingen, lorsque la maladie éminemment romantique, — la phtisie, — l'emporta en pleins rêves de gloire et d'hyménée. Jamais il ne s'était cru si sûr de son avenir qu'à l'heure où il était déjà mortellement frappé. En août 1800 il s'occupait activement de son mariage, lorsqu'il fut pris de crachements de sang. Une première crise, facilement conjurée, ne l'empêcha pas de quitter le foyer paternel pour se rendre à Freiberg, auprès de sa fiancée. Une nouvelle crise, plus aiguë, l'obligea de rejoindre Dresde et de se confier aux soins des médecins les plus expérimentés de cette ville. Inutilement du reste. Le mal était trop profond pour que l'art en pût triompher encore. Entre temps la mort était de nouveau entrée dans l'intérieur des Hardenberg : pendant l'automne de cette même année on avait rapporté le corps d'un jeune fils de douze ans, trouvé noyé dans la Saale. La mère ne sortait plus de sa rêverie mélancolique. En janvier 1801 le jeune poète à son tour rentrait mourant au foyer, accompagné de sa fiancée. Les dernières pages de son Journal présentent avec une intensité poignante tous les symptômes d'angoisse, de peur délirante et de croyance mystique, qui déjà s'étaient déclarés dans le cours de sa vie

antérieure. La présence de Sophie et d'Erasme semblait de nouveau se faire plus vivement sentir chez le mourant, en même temps qu'il reprenait son idée favorite de faire servir les souffrances et la maladie à l'éducation ascétique de son caractère.

Il vécut, sans grandes souffrances et avec une parfaite lucidité d'esprit, jusqu'au 25 mai 1801. Puis il s'éteignit doucement. Une de ses suprêmes joies fut de revoir son vieux compagnon Frédéric Schlegel, qui assista à ses derniers moments. [1] Celui-ci et Tieck devinrent les exécuteurs testamentaires de ses dernières volontés littéraires et les éditeurs posthumes de ses œuvres poétiques, dont les deux premiers volumes parurent l'année suivante en 1802, à Berlin. Schleiermacher s'employa à la correction des épreuves et dans la seconde édition de ses « Discours sur la religion » écrivait, d'une main émue, l'épitaphe du jeune poète, en qui la nouvelle génération littéraire voyait disparaître non seulement un artiste de grand avenir, mais encore un de ceux qui avaient exprimé avec le plus d'originalité ses aspirations essentielles.

Une « légende » a pris naissance, pour ainsi dire sur la tombe même de Novalis. L'artiste et l'homme se confondaient trop intimement chez lui pour que le culte rendu au premier ne transfigurât pas du même coup l'image du second. Même les témoins oculaires, tels que Tieck et Steffens, ont cédé à ce besoin d'idéalisation, de transfiguration mythologique inhérent au cœur humain, et, par un effet d'imagination rétro-active, se sont fait par le souvenir une image sensiblement différente de celle qu'ils avaient eue sous leurs yeux. Cette figure légendaire a reçu droit de cité dans la critique et, l'esprit de parti aidant, les traits en ont été plus ou moins exagérés, selon les dispositions du moment ou selon les besoins de la cause.

Il faut distinguer chez Novalis entre sa personnalité réelle et sa personnalité poétique. Les romantiques ont beaucoup

(1) La tombe de Novalis se trouve au cimetière de Weissenfels.

surfait la première, ou plutôt ils l'ont très intentionnellement confondue avec la seconde. Il importait en effet pour eux que leur art, qu'ils sentaient malgré tout bien artificiel par certains côtés, parût plonger dans la vie elle-même et pût revendiquer lui aussi ses enthousiastes, ses apôtres et en une certaine mesure ses martyrs. Dans cette attitude d'illuminé, d'apôtre, presque de martyr ils ont fixé le souvenir du jeune poète. Et n'avait-il pas du reste lui-même contribué à répandre cette légende dans ses Hymnes à la Nuit et dans son Journal poétique ? Mais ce fut là chez lui une attitude purement poétique et théorique. Dans la vie quotidienne il resta un bon vivant qui, en fait de morale, ne pratiqua guère que celle du bon plaisir. Nature essentiellement voluptueuse et passive, placé par sa naissance dans un milieu privilégié et trouvant toutes les voies aplanies devant lui, il ne connut de l'existence que les crises sentimentales de la jeunesse et n'entra en conflit avec aucune puissance traditionnelle. Il réalisa ainsi dans la littérature le type du sensitif raffiné et maladif, du jouisseur intellectuel et mystique, tel qu'il se rencontrait fréquemment dans la société aristocratique et piétiste du temps.

Mais, par un phénomène étrange de dédoublement, on a vu chez Novalis une seconde personnalité imaginaire se développer au-dessus de la première. Ce dédoublement particulièrement intense et fiévreux de la personnalité semble avoir été préparé chez lui par des dispositions biologiques profondes, qui se sont révélées, sous leur aspect mental, par une sorte de *désappropriation* imaginative et presque délirante de la vie instinctive. Le désir au lieu de s'affirmer fortement au dehors, se détache peu à peu de son objet réel ; il le « brûle » en quelque sorte dans ses propres flammes et dans l'exaltation délirante qui accompagne cette immolation illusoire il trouve ses voluptés les plus raffinées. Là est le nerf caché de cette frénésie idéaliste, de cette démence mystique, qui est un des traits fondamentaux de la physionomie morale du poète. — Cependant chez cette indi-

vidualité dédoublée, à la fois passionnée et instable, idéaliste et voluptueuse, sujette aux illusions fiévreuses et aux réactions extrêmes, capable de se passionner jusqu'à l'idée-fixe et moralement indolente, oscillant sans cesse entre l'exaltation délirante et la dépression routinière, s'affirme comme une aspiration « idéale » vers l'unité du caractère et de la vie. Mais cette aspiration morale et philosophique à son tour revêt un caractère éminemment passionnel et imaginatif. C'est un état de monoïdéisme sentimental, se traduisant d'abord par des vocations illusoires, puis par une conception mystique et romanesque de l'amour et enfin, à la suite d'un « choc » moral plus profond, se manifestant par une crise maladive de la personnalité, sorte de mélancolie hystérique, qui a inspiré le Journal du poète et les Hymnes à la Nuit. Toutefois, après une première phase aiguë, par une rémission progressive, ce délire a pris un caractère de plus en plus spéculatif et poétique et a abouti, en fin de compte, à un « mythe » tout à fait personnel, — véritable délire allégorique, qui recélait une formule originale d'art et de méditation philosophique.

Tout naturellement les auteurs romantiques ont été amenés à surfaire la réelle valeur philosophique de cette œuvre littéraire. Peut-on même parler d'une œuvre « philosophique » chez Novalis ? Assurément non, si on entend par la philosophie une vision impersonnelle du monde, une « *Weltanschauung* », fondée sur une théorie raisonnée de la connaissance et sur une interprétation méthodique de la nature et de l'histoire. L'auteur des fragments philosophiques est de la famille de ces penseurs originaux, mais incomplets, de ces *déchiffreurs d'énigmes intérieures*, qui ne sortent jamais de la contemplation passionnée d'eux-mêmes et qui substituent arbitrairement leur intuition personnelle et géniale à l'effort méthodique de la pensée philosophique. Rêveurs prophétiques, improvisateurs brillants et fragmentaires, parfois aussi virtuoses prestigieux du Verbe, ils jonglent avec les hypothèses scientifiques les

plus audacieuses ou avec les plus subtiles abstractions de la métaphysique. Mais de ce travail vertigineux ne sort le plus souvent rien de durable. Il semble que les rouages de la pensée tournent à vide, parce qu'il leur manque ce cran d'arrêt, qui est aussi un cran de sûreté, et qui s'appelle le sens du réel, le contact direct avec le monde, avec les intérêts objectifs et matériels de la vie.

Toute la philosophie de Novalis, si on la débarrasse de sa gangue scolastique, n'a été en somme qu'un plaidoyer brillant en faveur d'un arbitraire illimité. Fort de cet arbitraire, qu'il croyait découvrir à l'origine de toute activité humaine, il a passionnément revendiqué le droit absolu à l'illusion poétique et il a proclamé cette illusion artistique préférable à toute vérité et à toute réalité. Déjà pendant cette crise morale, qui a inspiré le Journal de l'année 1797, on a vu se développer chez lui avec une rare intensité ses facultés d'auto-suggestion et d'illusion volontaire. Novalis a *voulu croire* à la poésie, comme le mystique croit à ses visions, comme le religieux croit à une révélation surnaturelle. Toute son énergie de penseur et toute son imagination d'artiste il les a employées à justifier cette foi poétique, à l'enraciner dans son esprit. A ce titre il peut passer pour le représentant le plus conséquent et peut-être le plus sincère de l'idéalisme romantique — celui qui en a le plus résolument développé les paradoxes, jusqu'en leurs extrêmes conséquences. « La poésie — disait-il — est le *Réel absolu*. Tel est le noyau de ma philosophie. Plus il y a de poésie, plus il y a de vérité. »

Que fut chez lui cette poésie, et par quelle faculté maîtresse pourrait-on la définir ? Elle plongeait par ses racines profondes non dans le monde réel, objectif et plastique, mais dans la vie du rêve et des sensations organiques. Ce qu'il s'était attaché à rendre, avec parfois une rare virtuosité, ce sont les visions kaléidoscopiques et fantastiques du rêve, toutes les créations mentales, illusoires et fugaces, tout le pittoresque intérieur et la modulation infinie de la

vie organique, — ce sont aussi les affections fondamentales et les intuitions primaires, qui déterminent instantanément la manière dont chaque être sent son existence, en même temps que les rapports élémentaires de sympathie ou d'antipathie qu'il soutient avec l'ensemble des êtres et des choses, — bref tout le *pathétique intime* de la vie. Il semble que la maladie ait encore contribué à affiner chez lui ce sens organique et divinatoire de la vie, si proche parent, par un autre côté, du sens de la volupté et du sentiment religieux mystique, — qu'elle lui ait révélé des « latences » inconnues, tandis que certaines dispositions psychologiques exceptionnelles, voisines de l'extase somnambulique, lui permettaient d'étendre au delà des zones normales ce mode organique de sentir et d'imaginer. Plus que tout autre il a exploré ces régions ténébreuses et parfois morbides du « Gemüt » romantique, auxquelles on pourrait appliquer les vers du prologue de Henri d'Ofterdingen : « La tristesse et la volupté, la mort et la vie se confondent ici dans une étroite sympathie. »

Quelle formule d'art répondait le mieux à ces dispositions intimes ? D'instinct Novalis s'est détourné du théâtre, sentant bien qu'une œuvre dramatique ne se soutient à la longue que par un sens très aigu de la vie active et de la réalité. La formule d'art qu'il a esquissée dans son Henri d'Ofterdingen était-elle un genre vraiment viable ? Le vice secret de l'œuvre nous est apparu dès la conception première : C'est un « roman de réflexion », né d'une rumination philosophique solitaire, — une « *théorie* » métaphysique et schématique du roman, plutôt qu'un roman réel et vivant. Un métaphysicien et un poète lyrique ont successivement pris la plume pour écrire cette œuvre ; ils ont juxtaposé bout-à-bout leurs improvisations, leurs « bouts rimés », mais sans réussir à les souder organiquement ; bien plus, — à mesure qu'ils avançaient dans la composition il semble qu'ils se soient de moins en moins pénétrés l'un l'autre et qu'ils aient parlé chacun un langage différent, inintelligi-

ble pour l'autre. « Le jeune auteur » écrivait Hegel, mettant à nu la contradiction initiale et insoluble, « s'est laissé entraîner par une première invention brillante, mais il n'a pas vu combien une pareille conception est défectueuse, précisément parce qu'elle est irréalisable. Les figures incorporelles et les situations creuses se dérobent sans cesse devant la réalité, où elles devraient pourtant s'engager résolument si elles-mêmes prétendaient à quelque réalité. » (1) Après avoir pris pour point de départ les expériences les plus intimes et les plus individuelles, l'auteur en arrivait à chercher de plus en plus des sources factices d'inspiration dans des lectures théosophiques ou historiques, dans un univers allégorique et artificiel. Plus le héros se rapprochait de son idéal, plus il s'éloignait de la vie réelle et moins cet idéal devenait réalisable, ou tout au moins artistiquement représentable : tel est le cercle vicieux où l'œuvre reste emprisonnée.

A cet égard Henri d'Ofterdingen restera toujours singulièrement instructif, comme la mise en œuvre la plus réfléchie, la plus philosophiquement combinée d'une donnée primitivement contradictoire. Car en dépit des plus belles théories abstraites, le roman pas plus que le théâtre ne se prête à cette esthétique transcendantale du rêve philosophique, à cette annihilation systématique de tout élément dramatique-social. Or c'ét it là, avons-nous vu, l'aboutissement nécessaire de toute l'esthétique romantique : en prenant son point d'appui en dehors de la vie réelle et active, en nous présentant tous les conflits extérieurs, tous les intérêts objectifs, toutes les formes historiques, concrètes et résistantes, comme de simples fantômes allégoriques, comme des illusions poétiques, l'auteur devait sentir la matière plastique se subtiliser peu à peu entre ses doigts et se dérober toujours plus l'intérêt humain, sans lequel une œuvre littéraire ne saurait vivre et subsister. Ni l'historisme

(1) Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik Mærz 1828 p. 415

sentimental ni le lyrisme philosophique ne pouvaient dissimuler ce manque organique de vitalité intime.

Mais on pourrait se demander si cette contradiction ne tenait pas surtout à la forme d'art choisie par le poète et à une sorte de méprise initiale sur les moyens d'expression dont il disposait. Cet art romantique « absolu » qu'il rêvait, pouvait-il être réalisé par les seules ressources de la littérature ? Le langage n'est-il pas déjà, par définition, une expression artificielle et réfléchie de la vie intérieure, une adaptation conventionnelle de la pensée individuelle à la pensée sociale et aux réalités communes ? Seule la musique pouvait réaliser, ou tout au moins rendre réalisable l'idéal artistique du premier romantisme. Seule en effet celle-ci peut saisir la vie dans les régions obscures de la spontanéité instinctive, où elle n'est pas encore parvenue jusqu'à la conscience distincte du monde extérieur, jusqu'à la réflexion consciente et individuelle sur elle-même. Seule aussi elle peut replonger, par un véritable ensorcellement, l'homme de culture moderne dans cet état de croyance féerique, où l'âme se prête au rêve sans entrer en un conflit conscient avec les puissances du monde réel, avec les volontés étrangères. Indépendante du monde extérieur, elle évoque elle-même son propre monde et ce monde peut se résumer en quelques symboles très simples, en quelques affections fondamentales et presque anonymes de joie ou de tristesse, d'espérance ou de crainte, de courage ou d'abattement, — insuffisantes certes pour soutenir l'intérêt d'une œuvre exclusivement littéraire, mais à qui elle sait, par ses propres ressources, communiquer un pathétique inépuisable. A une esthétique musicale nouvelle devait donc aboutir tout le mouvement de rénovation artistique qu'avait entrepris le premier romantisme. Là est le secret de cette « poésie de l'avenir », de cette œuvre d'art future, synthétique, religieuse et symboliste, que Novalis annonçait prophétiquement.

Ainsi se définit en même temps la valeur documentaire

particulière de l'œuvre de cet auteur. Située au confluent de deux siècles et de deux époques très différentes, tournée d'une part vers l'Allemagne religieuse et piétiste du 18me siècle, d'où elle tire sa substance intime, et d'autre part vers l'Allemagne romantique du 19me siècle qu'elle annonce et prépare déjà, elle établit entre ces deux époques des termes de liaison innombrables ; elle est, malgré son caractère incomplet, un chaînon de première importance dans une longue évolution religieuse et artistique, — un chaînon, sans lequel bien des séries voisines ou apparentées ne se rejoindraient pas nettement sous nos yeux. Elle révèle en même temps un des aspects les plus originaux de cette mentalité romantique, profondément inhérente à la race germanique, préparée et comme accumulée par des siècles de religiosité mystique et de repliement intérieur, refoulée un instant par la culture rationaliste et classique du 18me siècle, mais toujours présente et populaire alors même que dissimulée, et qui, au 19me siècle, est parvenue à la conscience théorique d'elle-même la plus distincte, parfois la plus aiguë et la plus douloureuse, dans la philosophie d'un Schelling ou d'un Schopenhauer et enfin a reçu dans le drame wagnérien son expression artistique la plus compréhensive en même temps que la plus profondément religieuse et nationale. C'est avec la pensée d'esquisser un chapitre de cette évolution philosophique et artistique que nous avons pris l'empreinte, jusque dans ses moindres particularités, de cette figure expressive de poète.

# BIBLIOGRAPHIE

## ÉDITIONS

Quelques-unes des œuvres de Novalis ont paru dans différentes Revues, du vivant même de l'auteur, ou peu de temps après sa mort. Ce sont :

*Blüthenstaub*, dans « *Athenæum. Eine Zeitschrift von Aug. Wilh. Schlegel und Friedr. Schlegel. Ersten Bandes Erstes Stück. Braunschweig, 1798* ». *p. 70-108.*

*Blumen*, dans « *Jahrbücher der preussischen Monarchie* ». *Berlin, 1798, tome II. p. 184-185.*

*Glauben und Liebe oder der Kœnig und die Kœnigin.* — *Ibid. p. 269-286.*

*Hymnen an die Nacht*, dans : « *Athenæum* », *op. cit. Dritten Bandes Zweites Stück. Berlin, 1800. p. 188-204.*

*An Tieck.* — *Bergmanns Leben.* — *Lob des Weins,*— *Geistliche Lieder* (les 7 premières hymnes spirituelles), dans « *Musenalmanach für das Jahr 1802. Tübingen, 1802. 16. p. 35, 160, 162. 189-204.*

La première édition des œuvres complètes est due aux soins de Tieck et de Frédéric Schlegel : « *Novalis Schriften. Herausgegeben von Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck. Zwei Theile. Berlin, 1802* » — 2e *Auflage, 1805.* — 3e *Auflage, 1815.* — 4e *Auflage, 1826.* — 5e *Auflage, 1837.* — La 3e édition était précédée d'une notice biographique, de la plume de Tieck, qui a été reproduite dans les éditions postérieures. — Dans la 4me édition Frédéric Schlegel, à l'insu de Tieck, fit paraître la dissertation « *Die Christenheit oder Europa* », dont les éditions antérieures n'avaient apporté que de courts fragments. Cette œuvre disparut de nouveau de la 5me édition. — En 1846 Tieck, avec la collaboration d'Ed. v. Bulow, fit paraître un troisième volume des Œuvres de Novalis, comprenant une notice biographique de Just, le Journal du poète, quelques lettres, quelques poésies de jeunesse et un grand choix de fragments en prose inédits. (« *Novalis Schriften. Herausgegeben von Ludw. Tieck und Ed. v. Bülow. Dritter Theil. Berlin, 1846.* »)

Une publication nouvelle des Œuvres de Novalis parut en 1898 : « *Novalis sæmmtliche Werke, herausgegeben von Carl Meissner, eingeleitet von Bruno Wille, verlegt bei Eugen Diedrichs. Florenz und Leipzig, 1898* ». Cette édition en 3 volumes, plus complète et plus correcte que les précédentes, vient de s'accroître d'un 4me volume : « *Novalis sæmmtliche Werke. Ergænzungs-Band, auf Grund des litterarischen Nachlasses, herausgegeben von Bruno Wille : Verlegt bei Diedrichs. Leipzig, 1901.* »

Mais l'édition complète et critique, qui se recommande avant toutes les autres, a paru en 1901, par les soins de M. Heilborn : « *Novalis Schriften*

— *Kritische Neuausgabe auf Grund des handschriftlichen Nachlasses von Ernst Heilborn 1901 Druck und Verlag von Georg Reimer Berlin* (1) L'éditeur a compulsé les manuscrits conservés par la famille Hardenberg et ceux de la Bibliothèque royale de Berlin Il a publié beaucoup d'éléments inédits et a rétabli la version primitive, en vers libres, des Hymnes à la Nuit, — version sensiblement différente de celles qui avaient été imprimées jusqu'à ce jour

Des œuvres détachées de Novalis ont été publiées dans de nombreuses collections populaires. Comme ces publications reproduisent généralement le texte des éditions mentionnées plus haut, elles n'intéressent pas directement la bibliographie littéraire — Signalons, pour terminer, une traduction française des « Disciples à Sais » et d'un choix de Fragments, due à la plume de *M. Maeterlinh « Les Disciples à Saïs et les Fragments »*. *Bruxelles, 1895*)

## SOURCES BIOGRAPHIQUES (2)

*Just Ueber das Leben Friedrichs von Hardenberg* dans *Schlichtegroll's Nekrolog, 1802* et réimprimé en 1846 dans le 3e volume de *Novalis Schriften*, édition Tieck.

*Briefe* dans *Novalis Schriften*, édition Tieck, Berlin, 1802. Tome II. p 291 et suiv. (Lettres au professeur Woltmann).

*Ludwig Tieck* — Notice biographique mise en tête de la 3e édition de *Novalis Schriften* (Berlin, 1815). *Ed v Bülow — Introduction au 3e volume de Novalis Schriften* (Berlin, 1846)

*Aus Novalis Tagebuche seiner letzten Lebensjahre* dans le 3e volume de *Novalis Schriften* (Berlin, 1846). Complété par Heilborn. Novalis Schriften *Kritische Neuausgabe etc* (Berlin, 1901). Tome I. p. 267 et suiv

*Briefe* (Lettres adressées à Schiller, à Reinhold, à Frau von Thümmel) dans *Novalis Schriften Berlin, 1846* III. p. 129-160.

*A Peters — General Dietrich von Miltitz, sein Leben und sein Wohnsitz. Meissen, 1863* (Quatre lettres inédites de Novalis avec fac-similé

*Holtei. —Briefe an Ludw. Tieck. Breslau 1864 I p. 304-312*

*Strodtmann — Briefe von und an Bürger* : III. p. 234-236.

*Friedrich von Hardenberg (genannt Novalis) — Eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs Herausgegeben von einem Mitglied der Familie 2e Auflage, Gotha. 1883*

*Dr J. M. Raich,, — Novalis Briefwechsel mit Friedrich und Aug Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel. Mainz, 1880* (Cet ouvrage apportait aussi la première publication complète de la dissertaion « *Die Christenheit oder Europa* »).

*Heilborn — Novalis, der Romantiker Berlin, 1901*

Il est en outre indispensable de consulter la correspondance des frères Schlegel, (publiée par Walzel) et celle de Schleiermacher (Aus Schleiermacher's Leben, tome III) qui nous font connaître les projets littéraires et

(1) Le 4e volume de l'édition précédente, paru après la publication de M. Heilborn, ne fait que démarquer celle-ci pour les parties manquantes

(2) Nous ne mentionnons que les publications ayant une valeur documentaire originale

religieux des premiers romantiques, et aussi les Fragments de *Ritter* (*Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers — Heidelberg, 1810*), les Mémoires de *Steffens* (*Was ich erlebte. Breslau, 1841. Tomes 3 et 4*) et de *G. H. Schubert* (*Selbstbiographie. Erlangen, 1854*), qui nous introduisent dans le cercle des physiciens romantiques.

## ÉTUDES CRITIQUES

Parmi les études plus anciennes, aujourd'hui très dépassées, on peut citer l'essai de *Carlyle* (*Novalis. — Dans : Miscellanies. London, 1847, vol. II, p. 1 et suiv.*), une étude de *St René Taillandier* (dans *Revue de l'Académie des Sciences et des Lettres de Montpellier. Mémoire de la Section des Lettres. 1847. T. I, p. 1 et suiv.*) et le manifeste d'*Arnold Ruge* (*Der Protestantismus und die Romantik*, dans les *Hallische Jahrbücher, 12 octobre 1839*).

Les premières études vraiment impartiales, documentées et approfondies sont celles de *Dilthey* (dans les *Preussische Jahrbücher, 1865, 5es Heft*) et de *Haym* (dans *Die romantische Schule, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin, 1870, p. 325 et suiv.*). La monographie consciencieuse de *Schubart* (*Novalis. Leben, Dichten und Denken. Gütersloh, 1887*) et le travail un peu superficiel de *Bing* (*Novalis. Eine biographische Charakteristik. Hamburg und Leipzig, 1893*) n'ont rien ajouté d'essentiel aux travaux de Dilthey et de Haym. La récente étude de *Heilborn* (*Novalis der Romantiker. Berlin, 1901*) s'attache moins à donner une interprétation critique de l'œuvre qu'à présenter une image documentée et parfois très neuve de la personnalité du poète et de son entourage.

Les œuvres lyriques de Novalis ont fait l'objet d'une étude spéciale de *Carl Busse* (*Novalis Lyrik. Oppeln, 1898*). — *Forllage* (*Sechs philosophische Vorträge, Jena, 1872, p. 75 et suiv.*) a étudié les rapports de l'œuvre de Novalis avec la philosophie de Fichte. Plus récemment *Adolf Huber* a fait une étude sur la philosophie de la nature de Novalis (dans *Euphorion. Zeitschrift für Litteraturgeschichte. 1899. 4es Ergänzungsheft, p. 90 et suiv.*) La religion de Novalis a fait l'objet de nombreux articles, généralement dénués de valeur ou entachés de partis-pris. Le chapitre consacré à Novalis par *Otto Pfleiderer* (*Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. Berlin, 1893, p. 253 et suiv.*) ne fait guère que répéter Haym et Dilthey.

L'ouvrage de *Brandes* (*Die Hauptströmungen der Literatur des 19es Jahrhunderts. Jubiläumausgabe,, Leipzig, 1897*) contient une étude détaillée du premier romantisme allemand (II, *Die romantische Schule in Deuschland*). Ce livre, d'une lecture attrayante, est tendancieux et hostile au romantisme. Les pages consacrées à Novalis (chap. II, *Das romantische Gemüt*) reproduisent en partie les jugements et les partis pris *d'Arnold Ruge* dans le *Manifeste* cité plus haut. La méthode de l'auteur consiste moins à interpréter qu'à dresser un réquisitoire au moyen de fragments plus ou moins arbitrairement découpés et détachés de l'ensemble.

# INDEX ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES


Andreæ (Joh. Val.), 330
Arndt (Joh.), 279.
Arndt (E. M.), 300.
Arnold (Gottfr.), 272, 279, 286.
Athenæum (Revue), 85, 88, 169, 177, 187, 189, 244.
Baader, 202, 240.
Balde (Jak.), 272.
Bengel, théologien, 284.
Benoît XIII, pape, 280.
Bergson, 163, 164.
Berthelot, 198, 199.
Binet, 93, 94.
Bing, v. Bibliographie.
Bischoffswerder, ministre prussien, 88, 249.
Bœhme (Jak.), 218, 272, 278, 280, 286, 308, 338.
Bœhmer (Augusta), 91, 98, 196.
Bonnet, naturaliste, 340.
Brandes (G.) v. Bibliographie.
Brentano (Clem.), 74 note.
Brown, médecin écossais, 98, 122, 123, 153.
Bülow (Ed. v.), v. Bibliographie
Bürger, 22, 23.
Busse (Carl), v. Bibliographie.
Carlyle, 136, v. Bibliogr.
Chateaubriand, 113.
Dilthey, voir Bibliogr.
Dippel, 280.
Du Prel, 94, 95
Eichendorff, 129, 303 note.
Fichte, 20, 26, 59, 61, 100 note, 105, 106, 119 ss., 137, 142, 144, 152, 158, 182, 188, 211, 240, 247, 262, 300, 340.
Fludd (Robt), 231.
Forster (Georg), 174, 210.
Francke (A. H.), 279.
Franc-Maçonnerie, 3, 179, 197, 211, 248 ss., 281, 285, 286, 294.
Frédéric II, l'empereur, 310.
Frédéric-Guillaume II, roi de Prusse, 249, 251.
Frédéric-Guillaume III, roi de Prusse, 251, 252 ss., 259, 260.
Funck (Oberst v.), 310.
Gichtel, 280.
Gichtel, 280.
Gmelin, médecin, 208.
Gœrres, 285
Gœthe, 9, 12, 14, 17, 21, 26, 30, 43, 51, 60, 64, 172, 211, 217, 231, 232 ss., 266, 270, 272, 275, 297 ss., 310, 325, 331, 335 ss., 347.
Gries, 260, 261.
Guyau, 289.
Hæckel, naturaliste, 235.
Hamann 48, 160.
Haym, v. Bibliogr.
Hegel, 285, 367
Hellborn, 4, 83 note 2, v. Bibliogr
Heinecken, médecin, 208.
Van Helmont, 231.
Hemsterhuis, 59, 187.
Herder, 89, 211, 245, 272, 276, 294, 340.
Hippel, 76, 77, 177 note, 208 note.
Hoffmann (E. T. A.), 72
Hœlderlin, 284, 285.
Holtei, v. Bibliogr.
Horace, 22.
Huber, v. Bibliogr.
Hufeland, médecin, 98, 208 note.
Humboldt (Wilh.), 254.
Isis, 179, 197, 221.
Jacobi, 47, 48, 49, 125, 126, 160.
Jésuites (Ordre des), 225, 249, 281, 282.
Just, 35, 63, 76, 77, 189, v Bibliogr.
Kant, 15, 25, 88, 122, 126, 138, 139, 179, 180.
Klaproth, chimiste, 210
Klopstock, 75, 248, 279.
Kœrner, 17.
Kraft-Ebing, 64, 65.
Lavater, 60, 61, 88, 89, 208, 252, 279, 286.
Lavoisier, 198, 199.
Lessing, 110 note, 211, 248.
Lévy-Bruhl, 160
Lichtenberger (H.), 359.
Louise (la reine), 251, 252, 253.
Luther, 277, 278, 279, 289.
Maine de Biran, 155, 313, 314.

de Maistre (Jos.), 283
Maeterlink, 178 note. V Bibliogr.
Meissner (Carl), v. Bibliogr.
Mesmer, 76, 207 ss., 212.
Müller (Georg), 89.
Müller (Joh. v.), 211.
Nicolaï, 207, 250, 260.
Nietzsche, 72, 358.
Oepinus, physicien, 227.
Paracelse, 231.
Peters, v. Bibliogr.
Platon, 126, 187.
Plotin, 59, 187 ss., 193, 215
Raich, v. Bibliogr.
Reichardt, compositeur, 307.
Reinhold, 15, v. Bibliogr.
Richter (Jean Paul), 59, 73 ss., 88, 101, 208, 315, 330, 340.
Ritschl, 278.
Ritter (J. W.), physicien, 197, 199, 200 ss., 210, 211, 212, 215, 219, 226 s., 236, 239, 251, 291, 292, 294, v Bibliogr.
Robespierre, 255.
Rose-Croix, voir Franc-Maçonnerie.
Rothe, théologien, 285.
Rousseau (J. J.), 182.
Ruge (Arn.), 1, v. Bibliogr.
Saint-Martin, 240, 286.
Schelling, 16, 98, 120, 121, 135, 168, 199, 202, 219, 235, 238 ss., 260, 275, 279, 294, 369.
Schiller, 15, 16, 17, 18, 19, 25, 88, 109, 179, 180, 297, v Bibliogr
Schlegel (Aug Wilh.), 20, 23, 84, 91, 101, 196, 260, 275, 295 note, 321.
Schlegel (Caroline), 17, 201, 205, 243, 297, 306.
Schlegel (Friedrich), 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 33, 45, 46, 50, 51, 61, 87, 88, 90, 91, 92, 101, 116, 129, 133, 150, 181, 187, 202 note, 205, 234, 260, 262, 264, 275, 287, 289, 301, 303 note, 309, 315, 337, 362, v. Bibliogr.
Schleiermacher, 12, 49, 50, 91, 205, 211, 262, 263 ss., 271, 279, 286, 287 294, 296, 309, 362, v Bibliogr.
Schopenhauer, 56, 107, 108, 112 ss., 115, 128, 333, 350, 358, 369
Schrepfer, 88
Schubart, v. Bibliogr.
Schubert (G H.), physicien, 75, 76 95 note, 203, 211, 294, 312, 315, 326, v. Bibliogr
Shakespeare 21, 25, 83 note, 99, 101, 319.
Solger, 115, 117, 118, 125, 203, 204, 318
Spener, 279
Spinoza, 55, 143
Steffens (Heinr.), 202, 239, 261, 325, 362, v. Bibliographie
Stilling (Jung), 88, 179 note, 197, 231, 232, 279, 281, 330, 339
Stolberg, 14
Swedenborg, 88, 208, 339.
Taillandier (René Saint-) v. Bibliogr.
Tieck, 1, 3, 18, 20, 21, 233 note, 260, 266, 274, 275, 286, 287, 298, 304, 307 ss. 310, 315, 321, 337, 362, v. Bibliogr
Tiedemann, 187.
Veit (Dorothée), 90, 91, 262, 274, 275.
Voigt, minéralogiste, 172 note.
Volta, 200
Wackenroder, 308.
Wagner (Richard), 359, 369
Walzel, v Bibliogr.
Weigel, 279, 286.
Weishaupt, 211, 248, 249.
Werner, minéralogiste, 171 ss., 194, 325.
Werner (Zach.) 179 note, 197, 285, 287, 315, 330.
Wieland, 18
Wille (Bruno), v Bibliogr.
Winckelmann, 25.
Wœllner, ministre prussien, 88, 249, 250
Young, 75, 109, 110.
Zinzendorf, 10, 11, 12, 250, 256 ss., 279, 279, 280 ss., 286

# TABLE DES MATIÈRES


| | | Pages |
|---|---|---|
| AVANT-PROPOS | | 1 |
| CHAPITRE I. — | **Éducation** | 5 |
| | Un intérieur piétiste | 5 |
| | Années académiques | 14 |
| CHAPITRE II. — | **Amour mystique** | 37 |
| | Une idylle | 37 |
| | La désappropriation | 47 |
| CHAPITRE III. — | **Un suicide philosophique** | 63 |
| | Les symptômes | 63 |
| | Le Journal d'un poète | 73 |
| | Les Hymnes à la Nuit | 83 |
| | Pessimisme et Ironie | 112 |
| CHAPITRE IV. — | **L'Intuitionnisme** | 119 |
| | Fichte et le romantisme | 119 |
| | Les Fragments philosophiques de Novalis | 133 |
| | La psychologie romantique du génie | 141 |
| | Le symbolisme | 159 |
| CHAPITRE V. — | **Esquisse d'une philosophie magique et symboliste de la Nature** | 171 |
| | Le Maître de Freiberg et le Disciple à Saïs | 171 |
| | Les physiciens romantiques | 198 |

Pages

Le conte cabalistique de Klingsohr. La théorie du « Mærchen » ..... 217
Schelling et Novalis ..... 238

CHAPITRE VI. — **La religion naturiste et le catholicisme politique**..... 247
Le Catholicisme politique. — Les « Fleurs ». — « Foi et Amour. Le Roi et la Reine » ..... 247
Les Hymnes spirituelles ..... 260
La Nouvelle Eglise. « Europa ou la Chrétienté » ..... 274

CHAPITRE VII. — **Henri d'Ofterdingen**..... 297
Wilhelm Meister et Franz Sternbald 297
Les années d'apprentissage de Henri d'Ofterdingen ..... 311
Le roman cosmologique et l'esthétique du rêve ..... 346

EPILOGUE ..... 361
Bibliographie ..... 371
Index alphabétique des noms propres ..... 375

Imprimerie LIEVENS, à Saint-Maur (Seine)

# ERRATA

Page 26, ligne 30 : au lieu de *un fond de méfiance*, lire : *un fonds de méfiance*.

Page 31, ligne 25 : au lieu de *faudra-it*, lire : *faudra-t-il*.

Page 31, ligne 28 : au lieu de *comme le soldat*, lire : *comme soldat*.

Page 49, ligne 5 : au lieu de *leur incomptabilité*, lire : *leur incompatibilité*.

Page 52, ligne 28 : au lieu de *Des pensees sans nombre qui cherchaient* lire : *Des pensées sans nombre cherchaient*.

Page 78, ligne 5 : au lieu d'*un suggestion*, lire : *une suggestion*.

Page 113, ligne 8 : au lieu de *cete*, lire : *cette*.

Page 153, ligne 3 : au lieu de *excitants internes*, lire : *excitants externes*.

Page 161, ligne 27 : au lieu de *toute leur nouvelle*, lire : *leur toute nouvelle*.

Page 203, ligne 9 : au lieu de *récits de Novalis*, lire : *écrits de Novalis*.

Page 211, ligne 24 : au lieu de *où ils avaient coutume*, lire : *ou ils avaient coutume*.

Page 212, ligne 20 : au lieu de *tat de somnambulisme*, lire : *état de somnambulisme*.

Page 332, ligne 17 : au lieu de *comprit que c'était une fête*, lire : *comprit ce que c'était qu'une fête*.

# APPENDICE

---

# NOVALIS DEVANT LA CRITIQUE

---

# Introduction

Quels sont les jugements portés par la postérité sur Novalis ? Quels problèmes cette personnalité et cette œuvre littéraires soulèvent-elles encore ? Une revue générale de la critique peut seule fournir les éléments de cette enquête, en même temps qu'elle constitue un chapitre particulier de l'histoire de l'opinion publique en Allemagne.

La réputation littéraire de Novalis se trouve en effet, dès les débuts, étroitement rattachée aux destinées du premier romantisme. Cette réputation s'est faite pour ainsi dire en petit comité. Ce sont les amis littéraires du poète défunt qui ont édité ses œuvres restées fragmentaires, les ont présentées au grand public, les ont interprétées et commentées et se sont efforcés de fixer devant la postérité l'image de leur compagnon et collaborateur romantique, dont ils entouraient le souvenir d'un culte pour ainsi dire religieux. Ils ont très intentionnellement idéalisé cette image. Par une sorte de conspiration tacite, ils ont créé une « légende romantique », qui s'est peu à peu accréditée auprès des lecteurs et des critiques appartenant à la même génération romantique. — Mais surgit une génération très différente de la précédente, dominée par de tout autres préoccupations. Au nom des idées libérales et démocratiques, elle entreprend une revision générale de toutes les « valeurs » littéraires et philosophiques, qui avaient eu cours avant elle. C'est la période polémique et, à l'endroit du romantisme,

essentiellement négative. La dénomination même de *romantique* est devenue une étiquette de parti, un synonyme de réaction politique et religieuse. Et en effet ne voit-on pas les piétistes réactionnaires et les catholiques théocrates revendiquer le patrimoine philosophique et poétique de la génération précédente, y chercher une doctrine de gouvernement et en même temps des armes dans leur lutte contre les idées libérales ? Le nom de Novalis se trouvera à présent intimement mêlé à toutes les polémiques du jour, littéraires, philosophiques, religieuses, politiques, — surtout lorsque parut en 1826, dans la quatrième édition de ses Œuvres complètes, son pamphlet politico-religieux « *Die Christenheit oder Europa* », qui devint aussitôt une œuvre d'actualité passionnante. La Jeune Allemagne d'une part, au nom d'un idéal moral et esthétique anti-chrétien, et d'autre part le groupe radical des néo-hégéliens, au nom d'une doctrine politique et sociale révolutionnaire, menèrent la campagne contre les idées romantiques. — Cependant après 1848 s'observe un nouveau recul des idées libérales au profit des aspirations nationales, patriotiques et unitaires. Vers le parti « national-libéral » semble s'orienter de plus en plus l'opinion publique dans la bourgeoisie allemande. En même temps se prépare dans la critique une phase plus particulièrement positive et historique à l'endroit du premier romantisme. Celui-ci apparaît comme une période nécessaire dans l'évolution nationale, comme une des manifestations essentielles du caractère ethnique et de la civilisation du peuple allemand. Dans tous les domaines — religieux, philosophiques, artistiques — il se trouve des noms marquants pour revendiquer de nouveau une part de ce patrimoine national, trop dédaigné par la génération précédente. — Enfin il semble même que dans les dernières années du 19e siècle une Renaissance romantique se produise un peu partout en Europe, suscitant dans la critique un regain de curiosité à l'endroit des premiers romantiques et tout particulièrement de Novalis.

Tels sont les grands courants d'opinion que nous verrons se dessiner et qui ont notablement transformé les jugements de la critique. En même temps se préciseront quelques problèmes fondamentaux, autour desquels se sont pour ainsi dire amassées toutes les controverses et qui ont généralement déterminé les « positions » de la critique. Ils peuvent se ramener à deux grands chefs : le problème psychologique, qui se rapporte à la personnalité même du poète, — et le problème religieux qui, après une période de polémiques passionnées, semble occuper encore aujourd'hui la première place dans l'interprétation des œuvres de Novalis.

# NOVALIS DEVANT LA CRITIQUE

## CHAPITRE Ier

## LES COURANTS D'OPINION DANS LA CRITIQUE

### LA « LÉGENDE » ROMANTIQUE

Lorsque Novalis mourut à 29 ans, personne, — et lui-même moins que personne — n'eût pu prévoir que son souvenir subsisterait. Le grand public l'ignorait complètement. Il n'avait paru de lui que quelques poésies et quelques aphorismes politiques *(Blumen. — Glaube und Liebe)* dans les Annales de la monarchie prussienne, quelques fragments sur la physique *(Blüthenstaub)* dans l'Athenæum et, dans la même Revue, un long poème obscur, les « *Hymnes à la Nuit* ». — *Henri d'Ofterdingen* restait inachevé. — La première édition des *Œuvres*, très incomplète, publiée par Tieck et Frédéric Schlegel en 1802, passa à peu près inaperçue de la critique. Aucune des grandes Revues de Berlin, d'Iéna ou de Leipzig, — généralement hostiles aux jeunes auteurs romantiques — n'en apporte même la mention bibliographique. — Cependant le « *Nekrolog* » de Schlichte-

groll pour l'année 1801 fit paraître une notice biographique, rédigée par un des amis du jeune poète, le bailli Just, de Tennstædt.

Cette biographie de Just — réimprimée plus tard dans le 3me volume des Œuvres complètes éditées par Tieck, — est à différents égards très significative. Elle a été écrite avant que se soit constituée la « légende » romantique de Novalis, par un homme qui était étranger à toutes les coteries littéraires et qui, un des seuls, avait connu Novalis dans l'intimité de tous les jours, — et de plus pendant la période la plus agitée de sa vie, c'est-à-dire pendant ses premières fiançailles et pendant la période de deuil qui suivit la mort de Sophie von Kühn. — Or il est tout-à-fait remarquable que le portrait qu'il nous présente de la personne intime du poète soit sensiblement différent du type romantique qu'on verra s'accréditer peu de temps après. Le Novalis qui nous apparaît ici est en effet un jeune homme rangé, appliqué, fonctionnaire ponctuel et consciencieux, très désireux de se faire une carrière honorable et de se créer un intérieur confortable. « Il ne faisait rien à la légère ; — raconte le biographe — il approfondissait tout. Il était du reste admirablement servi par ses dons naturels, par un esprit merveilleusement équilibré et par une extraordinaire facilité. » (voir : *Novalis Schriften, édit. Tieck, 1846, III, p. 11.)* Jusqu'à trois fois, nous est-il dit, il recopiait les actes du greffe et il couvrait des pages entières de synonymes, pour se rompre au langage des affaires. « La littérature — écrivait-il lui-même à Just — est pour moi chose accessoire. Vous avez raison de ne me juger que sur ce qui est essentiel : la vie pratique. Pourvu que je sois bon, serviable, actif, affectueux et consciencieux ; vous me passerez bien ensuite quelques petites bagatelles littéraires, quelques sorties un peu vives ou paradoxales ». *(ibid. p. 41.)*

Est-ce à dire qu'il faille voir dans ces dernières lignes l'expression sincère de la pensée de Novalis et, d'une manière générale, dans l'image que nous présente Just, la phy-

sionomie complète et absolument authentique du jeune écrivain ? Ce serait, croyons nous, singulièrement méconnaître ce tempérament fuyant et complexe, à personnalités multiples et changeantes, qui de bonne heure s'était habitué à vivre par l'imagination une seconde vie fictive, entièrement différente de la vie réelle. Just avoue lui-même ingénument qu'il lui était parfois difficile, à cause de « la lourdeur massive » de son esprit, de suivre le jeune rêveur dans les régions idéales où il aimait à s'égarer. « Il passait mainte heure dans les salines, *avec l'air égaré d'un homme qui habite d'autres régions.* » *(p. 33).* Sans nul doute le langage que Novalis tenait à la table de l'honorable bailli ne devait pas être entièrement celui qu'il tenait dans les cénacles romantiques d'Iéna. « La littérature est pour moi chose accessoire », disait-il au premier : ce qui ne l'empêchait d'écrire dans ses fragments : « La poésie est vraiment le Réel absolu. C'est là le noyau de ma philosophie ». — Et puis il semblerait aussi que Just eût nourri quelques arrière-pensées apologétiques en écrivant sa notice biographique et en accentuant fortement certains traits, afin de mieux en dissimuler certains autres. Nous savons en effet aujourd'hui, par la publication de certaines correspondances, que Novalis s'était adonné à des croyances mystiques assez étranges et qu'il s'était fait dans les cercles romantiques la réputation d'un visionnaire. « Il s'est notablement modifié, — écrivait Frédéric Schlegel, après une longue absence — son visage s'est allongé... De plus il a tout-à-fait *le regard d'un visionnaire*, avec un éclat terne et fixe. » La même expression se retrouve sous la plume de Dorothée Veit. « *Il a l'air d'un visionnaire*, et il a des façons tout à fait étranges. » Dans une autre lettre elle précise : « Il a pris depuis peu des manières singulières et *d'après ce qu'on raconte par ici, c'est tout-à-fait étrange* » *(Aus Schleiermachers Leben. Berlin, 1861. III. p. 77, 130 et 132).* « Parmi mes amis, écrivait Guillaume Schlegel dans une lettre à un Français, — Novalis, penseur audacieux, rêveur divinatoire, *à la fin ci-*

*sionnaire*, se donna tout de bon à la foi chrétienne » (*Œuvres écrites en français, éditées par Baecking, Leipzig, 1846, I, p. 191)*. C'est à ces « bruits étranges », dont parle Dorothée Veit, que Just semble avoir voulu répondre, dans sa courte étude biographique. Il ne se lasse pas de vanter la « calme raison », « l'esprit pondéré » et sensé de son jeune ami. Sans doute le deuil troubla pendant quelque temps ces facultés si harmonieusement équilibrées. « *Son imagination divaguait* » — est obligé d'avouer le biographe — « mais sans violence, toujours sous le contrôle supérieur de la raison. » A plusieurs reprises il revient sur ce point *(p. 21, 22 et 23)*, pour affirmer que ce n'étaient là que de « petites divagations innocentes » et cette insistance même indique bien qu'il cherchait à démentir certains bruits ou tout au moins à détruire certaines préventions qui subsistaient malgré tout dans l'esprit de quelques personnes. Sans aucun doute cette arrière-pensée a dû entrer pour quelque chose dans l'expression d'ensemble qu'il s'est efforcé de donner à son portrait.

Il ne semble pas du reste que la biographie de Just ait eu beaucoup de succès auprès de la première génération romantique. Elle ne fut réimprimée que quarante ans plus tard dans les Œuvres du poète, quoiqu'elle fût pendant longtemps un des seuls documents originaux sur la vie de celui-ci. Justinus Kerner, annonçant à un de ses correspondants l'envoi de cette biographie, traduit assez exactement l'impression générale : « Il y a quelque chose de bizarre et malgré tout de choquant à se représenter Novalis dans les fonctions de bailli *(Amtmann, sic)* ou d'assesseur aux Salines. C'est abominable ! ! Je me serais figuré sa vie tout autre. Et puis cette demoiselle Charpentier nous gâte tout l'effet poétique là-dedans. — Cependant sa mort est belle et bien des choses restent belles » *(Just. Kerners Briefwechsel mit seinen Freunden. Stuttgart und Leipzig, 1897. I. p. 95)*. Il s'était en effet constitué dans les cénacles romantiques une véritable petite légende au sujet de la personne de Novalis. Les traits fondamentaux de cette légende semblent avoir

été empruntés aux romans de Jean Paul, à ce type romantique du jeune phtisique philosophe, de l' « homme haut » ou du « désincarné sublime », dont Novalis tout le premier avait subi la fascination et que très consciemment il s'efforçait de reproduire dans son Journal poétique et dans ses Hymnes à la Nuit. Du vivant même du jeune poète on se plaisait déjà à lui faire jouer ce personnage poétique. « Je pense fonder une religion » — lui écrivait Frédéric Schlegel — ou tout au moins aider à l'annoncer. *Peut-être as-tu plus de dispositions pour le rôle de Christ nouveau*, qui trouvera en moi son vaillant St-Paul » *(Raich, Novalis Briefwechsel, Mainz, 1880, p. 84 s.)*. Lorsque Novalis mourut en pleine jeunesse cette image du « Christ romantique » se présenta tout naturellement à l'esprit de ses amis et, par une sorte de conspiration tacite, ils s'efforcèrent de la faire accepter du grand public.

C'est d'abord Schleiermacher qui, en juillet 1802, envoie à son amie Eléonore Grünow le Henri d'Ofterdingen de Novalis, avec un commentaire approprié. « Certes — conclut-il — Hardenberg serait devenu un très grand artiste s'il nous était resté plus longtemps. *Mais cela n'était pas à souhaiter*. Moins encore sa destinée que le fond même de sa nature faisaient de lui ici-bas une personnalité tragique *(eine tragische Person)*, un initié à la mort. Et ainsi sa destinée même se trouvait en rapport avec sa personnalité... » *(Aus Schleiermachers Leben in Briefen, Berlin, 1858. — I, p. 324 s.)*. Lorsque parut en 1806 la seconde édition des « Discours sur la Religion » le théologien romantique y intercalait l'épitaphe du défunt et gravait sur le frontispice du Temple nouveau, à côté du nom de Spinoza, celui du « divin jeune homme, trop tôt arraché à la vie, pour qui se changeait en art tout ce qu'effleurait le vol de sa pensée, pour qui l'univers se transfigurait en un vaste poème et qui, après avoir à peine préludé confusément sur sa lyre, mérite cependant déjà d'être rangé parmi les poètes les plus accomplis, parmi les rares élus, dont la pensée est aussi profonde que lim-

pide et vivante. Par lui vous apprendrez ce que peuvent l'enthousiasme et le recueillement dans un cœur pieux et vous reconnaîtrez que, le jour où les philosophes seront religieux et rechercheront Dieu autant que Spinoza, le jour où les artistes auront le cœur pur et aimeront Christ autant que Novalis, alors luira pour les deux mondes l'aurore de la grande résurrection ». — Zacharias Werner se déclare entièrement subjugué par Novalis. « De tous les nouveaux Saints — écrivait-il à Varnhagen — je ne reconnais que Saint-Novalis *(den heiligen Novalis).* » *(Poppenberg. — Zacharias Werner. Berlin, 1893. p. 54).* — Dans une série de conférences qu'il faisait en 1806 à Dresde sur la littérature et la philosophie nouvelles, Adam Müller, le futur théoricien du romantisme politique, saluait en Novalis le grand restaurateur de l'idéalisme platonicien dans la littérature et dans la science modernes. Chez Novalis, disait-il, se trouve comme impliquée toute la pensée romantique, cette Encyclopédie nouvelle, dont il ne reste plus qu'à dégager les aspects isolés. « Si jamais homme — concluait-il — fut appelé au ministère sacré de Médiateur dans le monde scientifique de l'Allemagne, en un mot, si jamais homme fut appelé à être le restaurateur du platonisme dans toutes ses manifestations, ce fut bien Novalis. » *(Ad. Müller, Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Litteratur. 1807, p. 73 ss.).* — Frédéric Schlegel de même croyait découvrir dans Henri d'Ofterdingen une Bible nouvelle, dont malheureusement nous ne possédons que les premiers feuillets. « Si Novalis avait pu terminer le cycle de romans qu'il projetait d'écrire et où il devait donner un tableau général du monde et de la vie, en se plaçant successivement à tous les points de vue de l'activité morale humaine, nous posséderions une œuvre à laquelle, pour l'éducation des facultés poétiques, rien ne saurait se comparer et qui nous ferait moins sentir le manque, dans notre littérature, de ces dialogues philosophiques, que les Anciens possédaient en si grand nombre. » *(Europa. Frankfurt, 1803. I. p. 55).*

Ainsi nous voyons la réputation littéraire de Novalis, née dans les cénacles romantiques, prendre peu à peu le caractère d'une véritable « légende » : d'une part ses amis s'efforçaient d'idéaliser la personne du poète, d'en faire un apôtre inspiré, un Christ romantique — un « Saint-Novalis » — d'autre part on lui prêtait un plan philosophique et encyclopédique, dont les œuvres fragmentaires n'apporteraient que les indications premières, et dont la mort seule avait empêché la réalisation totale. Les écrits du poète deviennent ainsi des « reliques » sacrées, qu'il faut vénérer moins encore pour leur contenu réel que pour la pensée inexprimée qui s'y trouve secrètement rattachée. Tel est le sens des diverses préfaces, placées par Tieck en tête des Œuvres de Novalis. Mieux que personne Tieck, qui avait eu entre les mains les manuscrits, devait pourtant savoir dans quel désordre se suivaient ces pensées fragmentaires, incohérentes, souvent contradictoires, et combien l'auteur lui-même attachait peu d'importance à beaucoup de ces boutades philosophiques. « Une partie de mes fragments — écrivait celui-ci — est tout-à-fait fausse, une autre partie est sans valeur, encore une autre est louche *(schielend)* », et il avouait que, s'il choisissait la forme fragmentaire, c'est qu'en réalité sa pensée n'était pas encore mûre. « Comme fragment la pensée imparfaite s'exprime après tout de la manière la plus supportable. Cette forme doit être recommandée à quiconque n'a pas encore entièrement tiré au clair sa pensée et a cependant déjà quelques aperçus intéressants à présenter » *(Novalis Schriften, 1901, II 1, p. 295 s.)*. Aussi ne pouvons-nous voir qu'une pieuse mystification dans les lignes que Tieck écrivait en tête de la première édition des Œuvres de son ami : « Il avait tracé le plan d'un ouvrage encyclopédique spécial où les expériences et les idées générales des diverses sciences devaient s'éclairer, se soutenir et se féconder mutuellement. *De cette œuvre projetée, qui devait ne consister, semble-t-il, qu'en fragments de ce genre, les pensées que nous publions ont*

*été détachées.* » *(Novalis Schriften, édition Tieck, I p. VI).*

D'autre part, dans la 3me édition des Œuvres, en 1815, Tieck publiait une notice biographique, qui est comme la première rédaction de la légende romantique de Novalis et qui a servi de point de départ à toutes les amplifications postérieures. On y sent, dès la première ligne, un parti-pris d'idéalisation poétique, qui s'en prend non seulement à la personne du poète, mais à tout son entourage. Déjà le style, souvent vague et plein d'affectation, nous fait pressentir que nous entrons dans un monde irréel et faux. Sophie, la première fiancée du poète, devient un être séraphique, une apparition angélique. « Tous ceux qui ont connu la merveilleuse fiancée de notre ami sont unanimes à trouver que nulle description ne saurait rendre la grâce divine qui animait cette créature céleste, l'auréole de beauté qui l'environnait, la majesté et la douceur qui l'enveloppaient... etc., etc. » *(Novalis Schriften. 1815. I, p. XIV).* Quant à Novalis lui-même, il apparaît bien ici comme le type romantique et légendaire ; c'est l'homme éthéré, prédestiné à la mort, martyr de son propre amour, qui vit dès à présent d'une existence supérieure et mystérieuse. « Pendant tout ce temps — c'est ainsi que Tieck résume la période qui suivit la mort de Sophie — Novalis ne vivait plus que pour sa douleur et il en arriva tout naturellement à confondre le monde visible et l'invisible, à ne distinguer la vie de la mort que par l'aspiration nostalgique qui le poussait vers cette dernière. En même temps sa vie se transfigura : son âme tout entière s'est fondue dans le rêve lucide et conscient d'une existence supérieure. Par la sainteté de sa douleur, par la profondeur de son amour et par sa pieuse nostalgie de la mort s'expliquent tout son caractère et toute sa manière de penser, et il n'est pas impossible que cette période de deuil ait fait éclore en lui les germes de la mort — si tant est qu'il ne fût pas prédestiné à nous être enlevé si tôt. » *(Novalis Schriften, op. cit. I. p. XVIII).* Il restait, il est vrai, un point déli-

cat. Comment, après nous avoir exposé ce deuil indéracinable et cette vocation mystique pour la mort, présenter les secondes fiançailles du poète ? « Cette demoiselle Charpentier — écrivait Justinus Kerner —nous gâte tout l'effet poétique là-dedans. » Tieck se garde bien d'approfondir ce problème embarrassant. Il glisse aussi rapidement que possible. « Sophie resta le point central de sa pensée ; il la vénérait morte presque plus qu'il ne l'avait vénérée vivante sous sa forme visible. Cependant il pensa que la grâce et la beauté de sa seconde fiancée pouvaient en une certaine mesure compenser cette première perte. » *(op. cit. p. XIX).*

Ainsi se trouvait à peu près fixé le type légendaire qui, pendant longtemps, a reçu droit de cité dans la critique littéraire. Ce n'est pas que tout soit entièrement faux dans ce portrait. A côté du Novalis réel qu'avait connu Just, jeune homme rangé, méthodique, très préoccupé de sa carrière et de son établissement matrimonial, il y avait un second personnage, monomane mystique, qui vivait comme une seconde vie par l'imagination poétique. L'erreur, plus ou moins volontaire, des romantiques consista simplement à confondre les traits du personnage imaginaire avec les traits du personnage réel, afin de faire croire sans doute que cet art mystique, qu'ils sentaient malgré tout bien factice, plongeait par des racines profondes dans la vie réelle. On ne fit naturellement qu'exagérer toujours dans le même sens. Il faudrait lire, à titre de simple curiosité l'article « Hardenberg » dans la seconde édition du *Conversations-Lexikon* de *Brockhaus*, paru de 1812 à 1815. On y rencontre des phrases telles que celles-ci : « Nous pourrions presque, sans crainte d'être mal compris, l'appeler un médiateur poétique entre Dieu et l'humanité... On peut le considérer comme une apparition céleste, comme un jeune homme divin, qui ne fit que passer sur terre, pour prendre bientôt de nouveau son essor vers le pays bien-aimé de sa nostalgie... » — Dans un recueil d'Entretiens familiers avec Goethe, rédigés par Falk en 1824, l'auteur prête à son illustre interlocuteur différents

propos sur la littérature contemporaine. Goethe en arrive à parler de Novalis : « Il n'était pas encore un Impérator, mais il le serait devenu avec le temps. C'est dommage qu'il soit mort si jeune, d'autant plus qu'il s'était fait catholique, pour plaire à son temps. » (Goethe ou plutôt Falk confond ici Novalis avec son frère cadet, Karl von Hardenberg, poète lui aussi, qui s'était converti au catholicisme). « Ne voit-on pas, si j'en crois ce que racontent les gazettes, des troupes entières de jeunes filles et d'étudiants se rendre en pèlerinage sur sa tombe et la couvrir de fleurs ? » Et Gœthe s'attend à lire sous peu la nouvelle de la canonisation de Novalis (*Joh. Falk, Gœthe aus nœherem persœnlichen Umgang dargestellt. Leipzig, 1836. p. 99 s.*). En admettant même, ainsi que le suppose Tieck (*Novalis Schriften, I. p. XL*), que Goethe ne soit pas l'auteur du propos rapporté, il n'en reste pas moins là un indice curieux de la popularité croissante du jeune poète parmi la nouvelle génération.

Et en effet de 1802 à 1837 cinq éditions de ses Œuvres furent rapidement enlevées. En même temps Novalis prenait pour ainsi dire officiellement rang dans l'histoire littéraire. En 1827 paraissait l'Histoire de la littérature allemande de Wolfg. Menzel, ouvrage qui eut un grand succès, parce que c'était un des premiers travaux dans ce genre et surtout parce que l'auteur se faisait l'interprète des aspirations religieuses et patriotiques des « *Burschenschaften* », c'est-à-dire de la jeunesse universitaire du temps. Gallophobe, antisémite, il se réclamait d'un certain idéal « germanique-chrétien » et menait une polémique inintelligente autant que passionnée contre l' « épicurien » Goethe, qu'il accusait d'immoralité et de lèse-patrie. A Goethe il opposait triomphalement les auteurs romantiques, particulièrement Tieck et Novalis. « Le romantisme allemand s'est opposé à la Révolution française — disait-il, — à ses effets et aussi à ses causes, c'est-à-dire à tout cet esprit moderne, dont la Révolution se donnait comme l'héritière » (*Menzel Geschichte der deutschen Litteratur. 1827. p. 132*). En Novalis il saluait l'es-

théticien philosophe de la nouvelle école. « Assurément, si nous en jugeons par ses remarquables aphorismes, Novalis nous aurait donné le système le plus complet d'esthétique, animé d'un esprit romantique, métaphysique et mystique et ramenant toutes choses à Dieu et aux intérêts supérieurs » *(op. cit. III, p. 168)*. Son roman allégorique Henri d'Ofterdingen est une véritable cosmogonie, une révélation mystique. « Il a conçu le projet immense de nous présenter l'univers entier sous un jour poétique, ou plutôt d'en montrer tous les aspects poétiques à la fois, de rassembler tout ce qui existe, la Nature, l'Esprit et l'Histoire dans un poème infini, d'édifier avec tous les matériaux artistiques imaginables un dôme colossal à la poésie... Comme un torse gigantesque ses œuvres gisent à nos pieds, morcelées avant d'avoir reçu leur forme définitive ; — on dirait un temple égyptien aux proportions gigantesques, qui s'élevant à peine de ses assises s'est écroulé à demi et dont les ruines restent encore chargées d'hiéroglyphes » *(op. cit. II, p. 160 s.)*.

En termes moins emphatiques un autre historien de la littérature, contemporain de la même génération, Vilmar, constatait la popularité de Novalis auprès de la jeunesse cultivée du temps et sa grande action éducatrice, qu'il estimait plus profonde encore et plus directe que l'influence exercée par les grands classiques. « L'effet produit par ces Pensées et ces Fragments — dit-il — est énorme. Particulièrement la jeunesse y a puisé jusqu'à nos jours une conception de la vie plus profonde et plus sérieuse, et cet enseignement s'est ici communiqué à elle d'une manière plus directe que par les meilleurs ouvrages des plus grands esprits. Les Fragments de Novalis ont servi comme de commentaire à tout ce qui se produisait d'excellent en poésie et en littérature, et ils conserveront encore longtemps cette vertu agissante » *(Vilmar Geschichte der deutschen Nationallitteratur. 22e Auflage. Marburg, 1886. p. 437 s.* — Cet ouvrage n'est que le remaniement des cours professés par Vilmar à Marburg pendant l'hiver de 1843-1844.).

Il est curieux de voir même des hommes qui avaient connu Novalis dans la vie réelle, céder à cet entraînement et modifier leurs souvenirs par un travail inconscient d'imagination rétro-active. Ainsi Steffens, qui avait rencontré le jeune poète à Iéna et à Freiberg en 1798 et 1799, en avait reçu d'abord une impression presque défavorable. « *C'est un homme de beaucoup d'esprit* — écrivait-il alors ; — mais il m'a confirmé dans l'idée que même les hommes d'esprit d'aujourd'hui ont *peu de compréhension pour une méthode rigoureuse et scientifique*... Sa manière de penser semble aboutir à cette forme d'esprit incohérente, qui cherche à surprendre la nature par des traits d'esprit et qui finalement amalgame pêle-mêle ces boutades et ces saillies — bref du *schlegelianisme* en matière de sciences naturelles » *(Plitt. Aus Schellings Leben. 1864. I. p. 277)*. Tout autre nous apparaît le Novalis de ses Mémoires, écrits 40 ans plus tard. « *Son extérieur faisait songer du premier coup à ces images pieuses de chrétiens*, si simples et si naïves... Peu d'hommes ont fait sur moi une impression si profonde et si persistante... On ne peut l'appeler un mystique dans le sens habituel, car les mystiques cherchent derrière le monde sensible, qui les emprisonne, un mystère plus profond, le sanctuaire caché de la liberté, de l'activité spirituelle. Mais lui, il vivait dans ce lieu secret comme dans une réalité familière et lumineuse, d'où son regard plongeait dans le monde sensible et dans ses relations externes. J'ai connu plus tard des hommes qui subissaient entièrement son ascendant, des hommes qui s'adonnaient à des occupations toutes pratiques, des savants empiriques de toute espèce, mais qui avaient le respect du mystère spirituel de l'existence et qui croyaient découvrir dans ses écrits un trésor caché. *Comme des oracles merveilleux et prophétiques ils lisaient les fragments poétiques et religieux de Novalis* et s'édifiaient par cette lecture, ainsi que font les croyants en lisant la Bible » *(Heinr. Steffens. Was ich erlebte. Breslau, 1841. IV. p. 320 s.)*. Reconnaîtrait-on encore dans ces lignes l' « homme

d'esprit » dont les premières lettres esquissaient le portrait et ce « schlegelianisme en matière de sciences naturelles » dont l'auteur parlait alors si dédaigneusement ? Mais aussi comme nous voici loin de cette « méthode rigoureuse et scientifique » que revendiquait hautement alors le jeune étudiant ! Comme le contraste entre ces deux portraits et ces deux jugements montre bien le chemin parcouru en 40 ans par la pensée romantique !

Ainsi la « légende » romantique de Novalis, préparée dans les cénacles romantiques, présentée au public par les écrits à peu près contemporains de Schleiermacher, dans les Conférences littéraires d'Adam Müller, dans l'Europa de Frédéric Schlegel et surtout dans les préfaces, écrites par Tieck en tête de l'édition des Œuvres du poète, est fixée dans ses grandes lignes et elle a contribué, plus peut-être encore que la valeur intrinsèque des écrits eux-mêmes à attirer sur l'auteur l'attention d'un certain public. Novalis devint une sorte de « thème » favori, que chacun interprétait selon ses aspirations particulières, sur lequel chacun brodait des variations innombrables. Précisément le caractère fragmentaire, incohérent, parfois contradictoire de ses écrits le désignait particulièrement pour jouer ce rôle d'*oracle* : on s'attachait moins au texte lui-même, au sens matériel de l'œuvre qu'à cette doctrine inexprimée, à cette grande pensée cachée, qui semblait transparaître sous les hiéroglyphes obscurs.

Cependant, dès le début, certains auteurs ont formulé des réserves. Dans sa « *Vorschule der Aesthetik* », parue en 1804, Jean-Paul Richter élève des doutes sur les capacités productives de Novalis. Il voit en lui un de ces « nihilistes poétiques », un de ces « génies passifs » ou, comme il dit encore, un « de ces androgynes qui lorsqu'ils conçoivent s'imaginent procréer ». Ce sont assurément des esprits supérieurs ; ils ont plus que du talent et moins que du génie ; ils ne produisent que s'ils sont fécondés par un autre esprit. — Schelling non plus ne se sentait pas une grande sympa-

thie pour Novalis. « Je ne puis me faire à cette frivolité intellectuelle — écrivait-il — qui consiste à venir flairer tous les objets, sans en pénétrer aucun. » *(Plitt. Aus Schelling's Leben, 1864. I. p. 431-432)* et on sait que son « *Heinz Widerporst* » visait tout particulièrement Novalis. Cependant la plupart des « schellingiens » adoptèrent ce dernier comme un des précurseurs géniaux de la « Naturphilosophie ». Dans un article intitulé « *Novalis ein Naturdichter* » et publié en 1829 dans l' « Isis », journal fondé par le naturaliste Oken, un professeur de la faculté de médecine de Gœttingen, Th. Brück, consacrait quelques colonnes au jeune poète physicien. Il développait à ce sujet l'idée fondamentale de la philosophie romantique de la Nature. L'homme, disait-il, saisit la nature soit par les sens et l'intelligence, c'est-à-dire par la science, — soit par le sentiment et l'imagination, c'est-à-dire par la poésie. Ces deux facultés, autrefois séparées, doivent se joindre et se combiner dans la philosophie nouvelle de la Nature et il citait comme précurseurs de cette dernière Buffon en France, Gœthe et Novalis en Allemagne *(v. « Isis » — Leipzig, 1829. XXII, p. 1 s.)*. — Solger, dont les théories esthétiques se rencontrent souvent avec les pensées de Novalis sur l'art, croyait trouver dans le roman Henri d'Ofterdingen une véritable « théophanie », un *mythe* moderne, « qui ne se distingue des autres mythes que parce qu'il a pris corps, non dans l'âme collective d'un peuple, mais dans celle d'un individu isolé » *(Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, 1826. I. p. 95)*.

Si chez Solger et Schelling la pensée philosophique allemande reste encore emprisonnée dans l'idéal romantique, on la voit chez Hegel tenter un premier effort pour se frayer une issue vers des horizons nouveaux. Dans ses Cours d'esthétique, professés à Heidelberg d'abord, en 1818, et plus tard à Berlin, Hegel instruit le procès du romantisme, qu'il considère comme une forme historique définitivement dépassée et qui doit céder la place à une synthèse nouvelle.

A vrai dire ce qu'on appelle plus particulièrement l'école romantique n'est qu'une forme décadente et dégénérée du grand art romantique et chrétien, que l'auteur oppose à l'art classique et payen. Toutes ses sympathies, on le sent bien, sont pour ce dernier. L'art classique, selon lui, a su opérer la complète réconciliation de l'Esprit et de la Nature, en restant dans la nature même ; il a réalisé la beauté suprême, car ici l'Idée et son expression se pénètrent intégralement ; la forme corporelle ne fait qu'un avec le contenu spirituel qui l'anime. « Il n'y a et ne saurait y avoir jamais rien de plus beau ». L'art romantique au contraire a détourné vers le dedans, vers « la spiritualité subjective » les regards de l'homme. « Car, dans la phase de l'art romantique, l'Esprit sait que la vérité pour lui n'est plus de s'épancher dans l'univers corporel ; qu'au contraire il ne prend possession de cette vérité qu'en se repliant du dehors vers son intimité profonde et en posant la réalité extérieure comme une forme d'existence inadéquate » *(Hegels Werke. X^ter Band, 2^te Abth. p. 122)*. La beauté, en tant que manifestation sensible de l'Idée, est devenue inessentielle : bien plus, l'idéal romantique la rend pour ainsi dire impossible, par ses exigences de spiritualité pure. — Mais cet idéal porte en lui dès le début les germes de sa propre dissolution. En prenant pour contenu essentiel l'intériorité subjective du poète l'art devient en effet de plus en plus indifférent au monde extérieur et à la réalité concrète, il brise tous les liens qui le rattachent à cette dernière et plane au-dessus du monde objectif, dans un état d'absolue liberté, mais aussi d'absolue indétermination. La formule philosophique de cette décadence artistique Hegel croit la trouver dans la théorie de l'Ironie romantique, issue de l'idéalisme de Fichte et présentée par Frédéric Schlegel d'abord, par Solger ensuite. C'est dans sa critique des œuvres de Solger, parue en 1828 dans les « *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* » qu'il a analysé le plus longuement cette forme de décadence artistique. Le romantisme lui apparaît à présent comme une véritable mala-

die philosophique, dont les symptômes et les progrès peuvent en quelque sorte se déduire « a priori ». L'ironie romantique est au début : par un effort d'abstraction l'esprit se détache d'abord de tout ce qui donne un intérêt positif et concret à la vie, pour ne voir plus dans les choses que des apparences, des formes pures et évidées, parmi lesquelles son « Moi » peut se jouer capricieusement. Mais il survient bientôt une seconde phase où le « moi » se lasse de sa propre subjectivité, où après avoir perdu contact avec les réalités extérieures, il sent cependant en lui un besoin douloureux d'objectivité. Il se trouve alors comme déchiré par une contradiction interne insoluble, — à la fois poussé hors de lui par une aspiration irrésistible vers une réalité objective, et incapable cependant de renoncer à la solitude où il s'adore lui-même.

C'est dans la personnalité de Novalis que Hegel a cru reconnaître le « cas type », par où s'illustrait cette théorie du romantisme décadent. Novalis est le malade romantique idéal, qu'il faudrait inventer, s'il n'existait pas ; « car — dit Hegel — ce qui fait le fond de la personnalité de Novalis, c'est que les besoins spéculatifs chez lui ont été assez forts pour éveiller dans cette belle âme une aspiration nostalgique, mais non pour lui permettre ni de triompher de sa tendance à l'abstraction, ni d'y renoncer. Bien plus cette tendance était si profondément ancrée au cœur du noble jeune homme, — lui-même s'y est abandonné avec tant de ferveur et de loyauté, que cette aspiration transcendantale — véritable consomption de l'esprit — a pénétré jusque dans les tissus organiques de sa vie et a marqué de son empreinte sa destinée entière. » *(Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Juni, 1828. p. 864).* Particulièrement dans Henri d'Ofterdingen s'observent les symptômes de ce « morbus mysticus ». « Les situations creuses se dérobent craintivement devant la réalité où elles devraient pourtant s'insérer résolument, si elles-mêmes prétendaient à quelque réalité. » *(op. cit. Mærz. 1828. p. 41).* On retrouve à peu près le même

jugement sur Novalis dans l'histoire de la philosophie de Hegel *(Hegel's Werke, Berlin, 1836. XV. p. 645).*

Ainsi chez Hegel nous voyons la pensée allemande, par une sorte de progrès intérieur, triompher du romantisme et réagir contre lui. Mais bientôt des causes extérieures, politiques et sociales, allaient activer cette élaboration intérieure et lui faire exprimer toutes ses conséquences. Une toute nouvelle période commença alors pour la réputation de Novalis, lorsque son œuvre sortit du milieu artificiel d'initiés, où elle restait malgré tout encore confinée, pour être projetée au milieu des polémiques du jour. Allait-elle s'affirmer viable et résister à l'épreuve ?

## ROMANTIQUES ET LIBÉRAUX

La publication d'un pamphlet politico-religieux de Novalis « *Die Christenheit oder Europa* » faite par Frédéric Schlegel dans la 4^me^ édition des Œuvres complètes, en 1826, à l'insu de Tieck, marque une date décisive dans la « *Novalislitteratur* ». Ainsi que le constatait Tieck dans la préface de la 5^me^ édition, ce pamphlet est devenu aussitôt une pierre de touche de l'opinion publique et, selon leur attitude à l'endroit de cet écrit particulier, les critiques ont complètement modifié leur jugement sur l'ensemble de l'œuvre et sur l'homme lui-même. En vain Tieck a de nouveau proscrit le pamphlet de la 5^me^ édition, parue en 1837 : l'alarme était donnée et désormais le nom de Novalis se trouvait mêlé aux polémiques du jour.

Différents évènements avaient contribué à rendre plus ardentes ces polémiques. Tout un mouvement de conversions au catholicisme se dessina après les guerres de l'indépendance, — mouvement déjà préparé dans les dernières années du 18^me^ siècle, mais qui parut éclater brusquement après le Congrès de Vienne. A la tête de ce mouvement se

trouvaient un certain nombre de convertis romantiques, Frédéric Schlegel, Adam Müller, Haller, etc. La conversion de ce dernier avait particulièrement fait scandale. On s'aperçut bien alors que cette accusation de « catholicisme secret », dont avaient si souvent joué les « Aufklærer » du 18me siècle, n'était pas une pure légende, puisque Haller, quoique secrètement converti au catholicisme, n'en continuait pas moins à exercer ses fonctions de membre du conseil fédéral de Berne et avait même obtenu de l'évêque de Fribourg l'autorisation de prêter le serment constitutionnel, par où il s'engageait solennellement dans ses nouvelles fonctions à protéger l'Eglise protestante. Lorsque le secret de sa conversion fut éventé, il avoua lui-même qu'il avait gardé le silence, afin que son apologie de la théocratie parût avoir été écrite de la plume d'un protestant et produisît ainsi une impression plus profonde. Les armes dont se servaient les nouveaux convertis n'étaient pas toujours très loyales, comme on voit.

On s'explique ainsi l'intérêt que trouvait Frédéric Schlegel à publier l' « *Europa* » de son ami, — surtout que, par une « pieuse fraude », qui rappelle un peu les procédés de Haller, il avait eu soin de retrancher dans la conclusion ce qui semblait nettement hostile au catholicisme moderne. Précisément quelques années auparavant, en 1819, avait paru dans le « Sophronizon » la fameuse diatribe de Voss contre le « converti » Stolberg. La polémique s'était continuée encore longtemps après la mort de ce dernier, en une série de pamphlets, d'attaques et de ripostes. Très habilement, dans ses conférences faites à Vienne en 1812 sur la littérature ancienne et moderne, Frédéric Schlegel avait rapproché les deux noms de Stolberg et de Novalis, en qui il saluait les annonciateurs d'une Allemagne nouvelle. Des relations très intimes s'étaient nouées entre les deux familles Stolberg et Hardenberg et le frère du poète, Karl von Hardenberg, après une conversion soudaine au catholicisme, avait épousé une des filles de Léopold von Stolberg. Il possé-

dait lui-même une propriété à Unterzell, près de Würzbourg, où se réunissait parfois un petit cénacle romantique. On faisait là le rêve d'un catholicisme nouveau, tout imprégné de néo-platonisme et de théosophie, qui rappelle par quelques traits le catholicisme idéal et théosophique, dont Novalis esquissait le tableau poétique dans son « *Europa* » (Voir : *G. H. Schubert. Selbstbiographie. Erlangen. 1854. II. p. 418 ss.*)

Tout naturellement des confusions durent se faire dans l'esprit de beaucoup de gens entre le nouveau romantisme et l'ancien. On a déjà vu Falk, dans un ouvrage cité plus haut, prêter à Gœthe un propos, dans lequel celui-ci affirmait la conversion de Novalis. Sans doute l'auteur de ce propos, quel qu'il soit, a confondu les deux frères, Frédéric et Karl von Hardenberg. Mais si d'une manière générale la légende de la conversion de Novalis rencontra peu de crédit dans la critique, ses liens de famille avec de nouveaux convertis et surtout ses sympathies pour le catholicisme n'en restèrent pas moins un fait désormais indéniable. Déjà avant la publication de l'*Europa*, Schleiermacher, dans les notes qu'il ajoutait en 1821 à la nouvelle édition de ses « *Discours sur la religion* », s'étonnait qu'on ne l'eût jamais soupçonné lui-même de sympathies catholiques, lui qui avait si chaudement recommandé la lecture de Novalis, et il considère comme un fait acquis les « aberrations catholiques — *die katholischen Abwege* — » de son ami (*Reden über die Religion. Erläuterungen zur zweiten Rede, note 3*). Steffens non plus, quoique protestant fervent, ne peut dissimuler cet aspect de l'œuvre et de la personne de Novalis. « Ses sympathies pour le catholicisme étaient, comme on sait, très prononcées ; peut-être est-il de ceux qui ont attiré le plus d'âmes au catholicisme parmi la nouvelle génération » (*Was ich erlebte, op. cit. IV, p. 324*). Mais, ajoute l'auteur, le vieux fonds protestant subsistait malgré tout en lui et le catholicisme resta chez lui une simple nostalgie philosophique et poétique.

On verra plus loin le problème religieux soulevé par l'œuvre de Novalis. Bornons-nous à indiquer à présent quelques-unes des attitudes nouvelles de la critique, provoquées par ce problème, qui venait de se poser soudainement devant elle. Il ne semble pas possible de contester que Frédéric Schlegel, converti depuis 1806 au catholicisme, ait obéi en publiant l'*Europa* de Novalis, à des arrière-pensées de prosélytisme rétrospectif. Même les critiques qui lui sont le plus favorables, comme M. Raich, ont été obligés de reconnaître le fait. « Une occasion plus belle pouvait-elle s'offrir à lui de se faire précéder, comme par une sorte d'éclaireur, par son meilleur ami Novalis et de montrer au public, dans cette dissertation sur la Chrétienté, les premiers symptômes de cette vie nouvelle qui devait, à partir de 1806, faire battre son propre cœur ? Un intérêt de ce genre, parfaitement légitime, a fort bien pu, pour une part, entrer dans la pensée de Frédéric Schlegel » *(Novalis Briefwechsel, Mainz, 1880, p. 151)*. Ce Manifeste inédit de Novalis, (quelques fragments seulement avaient paru dans les premières éditions) fut aussitôt accueilli triomphalement par tout le parti romantique catholique et il s'en fallut de peu que l'auteur ne passât pour une sorte de « de Maistre allemand ». Très significatif à cet égard est un article de revue publié en 1831, en France, dans l'*Avenir*, par le comte de Montalembert. « Et certes — concluait le grand orateur catholique — c'est un évènement plus grand et plus singulier qu'on ne pense que l'existence d'un pareil écrit à une pareille époque et la postérité admirera avec raison comment, tandis que le faux libéralisme marchait invincible et impuni à la conquête du monde, il s'est élevé dans un coin obscur de la Saxe une voix solitaire de vaincu (?), pour prophétiser la chute et l'impuissance de ce géant, pour célébrer le grand édifice qui surgirait de ses ruines : une voix de protestant pour chanter les gloires méconnues et l'avenir éternel du catholicisme. Novalis eut un mérite que le comte de Maistre seul peut lui disputer, celui de sentir tout le vide et le

néant des idées du 18me siècle au moment de leur plus éclatant triomphe et celui plus grand encore de ne pas désespérer du salut du monde et de découvrir ce salut dans le retour à l'unité catholique » *(Montalembert. Œuvres complètes. Paris, 1861. VI. p. 387 ss.)*.

En Allemagne c'est dans l'Histoire de la Littérature poétique allemande d'Eichendorff que nous trouverons l'exposé le plus complet de la nouvelle opinion publique catholique et romantique. Cet ouvrage publié en 1861, n'est que le remaniement d'une étude plus ancienne, parue en 1847, et intitulée « *Ueber die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland* ». Le christianisme, selon cet auteur, a marqué d'une empreinte profonde et indélébile la vie morale de l'Allemagne ; il est devenu comme la seconde nature de la race germanique. Il représente donc la véritable tradition nationale. La Réforme, une première fois, a rompu cette tradition séculaire, elle a brisé « le fil d'or qui, au cours des siècles, avait rattaché entre elles les générations successives » ; par un acte arbitraire et violent elle a voulu faire recommencer toute l'histoire à une date précise. Mais elle est restée frappée de stérilité poétique. Elle a appauvri le sentiment religieux, en éliminant tous les éléments légendaires, populaires et poétiques et en ne laissant subsister qu'un dogme moral et abstrait, elle a dévoyé le sentiment national, car la culture moderne, issue de l'éducation protestante, a dû chercher dans une renaissance artificielle du paganisme antique les éléments artistiques que la vie religieuse populaire ne lui présentait plus. Le romantisme allemand a été une première protestation contre ce paganisme artificiel, auquel avaient sacrifié les grands poètes classiques, les Goethe et les Schiller ; il a cherché de nouveau dans l'antique foi chrétienne des sources vraiment populaires d'inspiration. Mais ce mouvement de rénovation a été incomplet, parce qu'il est resté cantonné dans un domaine purement artistique. Les premiers romantiques n'ont pas vu que, pour être vraiment du-

rable et profonde, cette renaissance devait pénétrer toutes les activités de la vie nationale et qu'elle ne pouvait s'accomplir que par une restauration politique et sociale du catholicisme historique.

Dans Novalis Eichendorff reconnaît un des apôtres des temps nouveaux, le représentant le plus sincère et le plus complet de ce premier romantisme, avec toutes ses qualités et aussi avec toutes ses insuffisances. L'article qu'il consacre à cet auteur et par où il commence tout son exposé de la littérature romantique, n'est guère qu'une analyse et une critique du pamphlet religieux, « Europa ». — « Le premier — selon Eichendorff — Novalis a eu le courage de dire ouvertement et sans ambages aux esprits cultivés que toute la culture moderne plonge par ses racines dans le christianisme et qu'elle doit nécessairement être de nouveau mise en contact avec ce qui lui sert de support, si elle-même ne doit pas perdre toute signification et toute consistance... Novalis déplore avec tous les nobles esprits de son temps la dépression mortelle apportée par le matérialisme dans la vie morale de l'Europe. Les causes de cette décadence sont, pour lui, l'indifférence religieuse des peuples et aussi le conflit, l'antagonisme artificiellement suscité entre la foi et la science. Il voit cette œuvre de décadence déjà préparée par la Réforme et consacrée par le protestantisme. Seul le retour à la religion vraie, c'est-à-dire à l'Eglise catholique, peut apporter le salut si longtemps attendu » *(Geschichte der poetischen Litteratur Deutschlands von Joseph Freiherrn von Eichendorff.-Paderborn, 1861. II, p. 17 ss.)*. Malheureusement après avoir découvert le mal et les causes du mal, Novalis recule devant le remède, ou du moins il propose un remède purement illusoire. Il se perd dans les rêveries chimériques d'une religion nouvelle, sans dogme et sans organisation précise, sorte de religion naturiste et poétique, d'inspiration théosophique. « Il divague tout à coup comme un homme pris de vertige, parlant deux langues à la fois, dont l'une nie ce que l'autre affirme » *(ibid. p. 28)*.

Ainsi le romantisme qui, dans la pensée de ses premiers représentants avait été un mouvement de renaissance purement philosophique et artistique, devenait de plus en plus une doctrine de gouvernement. Cette doctrine on la trouve exposée non seulement chez les partis catholiques, dont les sympathies allaient généralement à la cour d'Autriche, mais aussi chez tout le parti conservateur protestant et piétiste, qui menait dans l'Allemagne du Nord l'œuvre de réaction contre les aspirations constitutionnelles et libérales et qui trouvait un puissant appui dans la personne même du roi de Prusse, Frédéric-Guillaume IV, disciple de Haller, — « le romantique couronné » ainsi qu'on l'a souvent appelé. — A cette Allemagne « romantique », conservatrice et plus ou moins sincèrement bigote, s'opposait à présent une Allemagne « libérale » qui, par l'organe de la presse et de la littérature, s'efforçait de provoquer un mouvement général d'opinion et entreprenait une revision générale des « valeurs » philosophiques, morales, et artistiques du passé. Deux groupes, apparentés à plus d'un égard, se montraient plus particulièrement actifs : le groupe des écrivains de la « Jeune Allemagne » et le groupe des théoriciens « radicaux » ou des « néo-hégéliens » d'extrême gauche. Les uns et les autres subissaient l'influence de la philosophie d'Hegel et des doctrines libérales françaises.

Ce que les écrivains de la « Jeune Allemagne » voulaient, c'était moins une révolution politique (la plus grande confusion régnait à cet égard encore dans leur pensée) qu'une révolution morale, à la fois religieuse et artistique. « Monarchie ou république, institutions démocratiques ou aristocratiques sont choses indifférentes — écrivait Heine à Laube — tant que la lutte au sujet des principes vitaux, au sujet de l'Idée même de la vie, n'est pas encore décidée... Nous voulons une religion saine, pour que les mœurs redeviennent saines... ». Et c'est d'avoir altéré cette santé morale de l'humanité qu'ils accusaient le romantisme et d'une manière générale tout le christianisme moderne. Ces griefs se

trouvaient développés tout au long dans une étude de Heine sur l'Ecole romantique allemande, parue d'abord en français, sous formes d'articles dans l' « *Europe littéraire* », en 1833, et ajoutée ensuite comme seconde partie à une étude plus complète « *sur l'Allemagne* », sur sa vie religieuse, philosophique et littéraire. Dans la grande opposition que Heine établit là entre l'art classique et l'art romantique chrétien on reconnaît sans peine les définitions de Hegel, mais exprimées dans un style de feuilleton, qui vise à l'effet plus qu'à la précision et qui recherche les contrastes à tout prix. Les pages, très amusantes à lire du reste, qu'il consacre à Novalis n'ont pas beaucoup enrichi la critique littéraire. La documentation de l'auteur est en effet des plus fantaisistes. Les quelques renseignements biographiques qu'il fournit sont faux ( « Il aima *une jeune dame qui mourut de la phtisie* »). Des œuvres du poète il cite tout juste la première page de Henri d'Ofterdingen. Il ne semble pas du reste avoir lu l'ouvrage complet (il appelle en effet l'héroïne du roman « Sophia »). Quant au portrait de Novalis il est certainement inspiré de Hegel. Celui-ci avait déjà cru découvrir chez le jeune poète les symptômes d'une « consomption de l'esprit » — par où il entendait, comme on a vu, une maladie toute philosophique. Heine reprend cette interprétation pathologique, mais en lui prêtant un sens plus réaliste, plus physiologique. On connaît la petite nouvelle qu'il raconte à ce propos, — l'histoire de la jeune fille anémique, au teint diaphane et aux yeux langoureux, la sœur d'une receveuse des postes des environs de Gœttingen, — qui, à force de lire Novalis finit par contracter la maladie du poète et s'éteint doucement, en même temps que l'automne se dépouille de ses dernières feuilles. La phtisie, — ainsi s'appelle la muse de Novalis. Heine rapproche, à cet égard, le jeune poète de Hoffmann. « La grande ressemblance entre les deux auteurs consiste en ce que leur poésie était à vrai dire une maladie. A cet égard on a remarqué que l'appréciation de leurs œuvres est moins l'affaire du critique que du médecin. Le

teint rosé dans les poésies de Novalis n'est pas la couleur de la santé, mais de la phtisie... » *(H. Heine, Sæmmtliche Werke. Hamburg, 1861. VI. p. 174).*

Le jugement de Heine à son tour a inspiré de nombreuses variantes. C'est la « légende » romantique qui renaît, mais cette fois-ci transcrite dans le langage de la pathologie. « Novalis — lisons-nous chez un autre écrivain de la Jeune Allemagne, Laube, — est l'incarnation juvénile de l'idéal romantique avec tout ce qu'il recèle de poétique et de maladif. Il était lui-même malade, mortellement malade, depuis sa première jeunesse, intérieurement consumé et comme transfiguré par les pâleurs fiévreuses de la nostalgie. Les germes d'une mort précoce et la constitution diaphane étaient héréditaires dans la famille et prédisposèrent ses organes au vol séraphique, embrasant tout son être d'une ardeur immatérielle... Il était pareil à l'oiseau du paradis, dont il est dit qu'il ne se pose jamais, mais qu'il plane, éternellement suspendu dans les hauteurs. » *(Laube. Geschichte der deutschen Litteratur. Stuttgart, 1839. III. p. 152, s.).*

Dans l'« Histoire de la littérature contemporaine » de *Mundt (Geschichte der Litteratur der Gegenwart, Leipzig, 1853)* on peut voir s'opérer déjà un rapprochement entre les représentants de la Jeune Allemagne et le premier romantisme, — rapprochement déterminé en partie par l'échec des idées libérales en 1848, mais qui se trouvait déjà préparé par des causes intimes. A vrai dire les écrivains de la Jeune Allemagne étaient beaucoup plus qu'ils ne s'imaginaient les continuateurs de la première école romantique. Non seulement ils ont emprunté à celle-ci beaucoup de motifs et de formules artistiques, mais ils ont aussi repris certaines tendances morales qui s'y trouvaient déjà exprimées. Dans les premières dissertations esthétiques de Frédéric Schlegel, dans sa Lucinde et dans les « Lettres confidentielles » qu'écrivit au sujet de ce roman le théologien Schleiermacher, on découvrirait en germe les doctrines « émancipatrices » de la nouvelle génération. « C'est une erreur — écrivait Mundt

— d'identifier le romantisme, pris dans sa source, avec le principe catholique et réactionnaire et si, à une phase postérieure de leur développement certains écrivains sortis de cette école se sont rapprochés de ce dernier principe, ce n'est point le seul fait d'être romantiques qui a déterminé chez eux cette tendance » *(Allgemeine Litteraturgeschichte der Gegenwart. 1846. III. p. 148)*. Dans le romantisme l'auteur voit une renaissance de l'âme et de la poésie populaires et aussi un mouvement d'émancipation morale. Il insiste longuement à ce sujet sur la Lucinde de Schlegel et sur les Lettres confidentielles de Schleiermacher. Les romantiques ont été, dit-il, « les apôtres poétiques des droits de l'homme et de la morale hédoniste. *(Die poetischen Apostel der Menschenrechte und des Lebensgenusses) (Gesch. der Litter. der Gegenw. op. cit. p. 75)*. — Il eût été intéressant d'appliquer cette définition à l'œuvre et à la personne de Novalis. Malheureusement Mundt n'en fait rien ; il se borne à reprendre les traditionnels clichés, et assaisonne ces lieux communs de considérations métaphysiques aussi prétentieuses qu'incohérentes. Il nous est dit que Novalis était « pur centre, sans périphérie », qu'il s'est « sursaturé dans son centre intérieur », qu'il lui manquait l'énergie de « sortir vers la périphérie » et qu' « il n'a pu trouver une issue hors de lui-même que par la mort ». *(op. cit. p. 120)*. D'autre part l'auteur croit découvrir la clé de toute sa philosophie dans cet axiome fondamental : « moi = non-moi » d'où se déduisent à la fois son panthéisme et ses aspirations catholiques *(op. cit. p. 122)*. Il est impossible de tirer aucune notion claire de ces fumeuses élucubrations.

Cependant un autre groupe de jeunes auteurs dans le camp libéral avait engagé une vive polémique contre le romantisme : c'était le groupe des théoriciens radicaux, des néo-hégéliens d'extrême gauche. L'organe du parti ce furent d'abord les « *Hallische Jahrbücher* » fondés en 1838 par Arnold Ruge et Echtermayer. A partir du 12 octobre 1839 parurent dans cette Revue une série d'articles intitulés « *Der Protes-*

*tantismus und die Romantik. Ein Manifest* », auxquels avaient collaboré les deux auteurs et qui furent réimprimés plus tard dans les Œuvres complètes de Ruge *(Arnold Ruge. Sæmmtliche Werke. Mannheim, 1848. I. p. 1 ss.)*. L'intention polémique, annoncée dans le titre même, se formulait nettement dès les premières lignes : « Le catholicisme à qui nous avons affaire est un tout autre catholicisme que celui d'antan ; le masque dont il se couvre, les armes dont il fait usage, toute sa tactique dans l'offensive et la défensive, montrent nettement qu'il ne s'agit pas de l'ancien catholicisme, du catholicisme pur et simple, qui renaîtrait aujourd'hui avec des forces nouvelles, mais qu'au contraire en cette masse confuse s'agitent des principes et des motifs tout-à-fait modernes qui, éclos au sein même du protestantisme, n'ont pas eu la force nécessaire pour se développer et pour mûrir en suivant le progrès naturel de cet idéal de culture et qui se sont ralliés extérieurement à l'adversaire, afin de nous accabler sous sa masse. » *(Hallische Jahrbücher. Article du 14 octobre 1839)*.

En même temps les jeunes polémistes empruntaient à la philosophie de Hegel sa charpente doctrinale et accentuaient encore le contraste déjà nettement dessiné par le maître, entre la pensée classique et la pensée romantique. A l'humanisme classique, selon eux, correspond dans les temps modernes le rationalisme philosophique : tous deux, humanisme et rationalisme, affirment les éléments positifs de liberté et de progrès dans l'histoire de l'humanité ; tous deux tendent à une réalisation concrète de l'Idée dans le monde. Au christianisme correspond le romantisme moderne. « Le christianisme renonce au principe de l'humanisme ; il transporte l'homme dans le ciel ou, ce qui revient au même, dans les abîmes insondables de la vie intérieure... Le christianisme n'est et ne veut être essentiellement que religion pure, c'est-à-dire une nostalgie, une aspiration infinie vers l'Idéal et la Vérité ; il ne se laisse réaliser ni comme art, ni comme philosophie, ni comme morale. Le christianisme en tant

qu'il ne se laisse pas résoudre dans l'humanisme s'appelle *romantisme*. En ce sens on peut dire que le principe du classicisme c'est l'humanisme et que le principe romantique c'est le christianisme » *(Ruge. Sæmmtl. W. op. cit. p. 7 ss)*.

A cet égard Novalis peut passer pour un des pères spirituels du romantisme. Sous une forme encore confuse et anarchique il en recèle tous les éléments essentiels ; il en a annoncé prophétiquement toutes les aspirations. « Novalis et, après lui, Schelling ont réagi, d'abord sans le savoir et ensuite très consciemment contre le principe libertaire de Fichte et ils sont les pères du romantisme... Tout ce dont Novalis portait en lui un pressentiment lyrique, ce que ses prophéties ont d'abord manifesté au grand jour et ce qu'il a exprimé sous forme de poésies, de *Mærchen* et d'aphorismes géniaux, Schelling s'est efforcé de l'élaborer en système » *(ibid. p. 257)*. — Chez Novalis apparaît déjà cette confusion continuelle du conscient et de l'inconscient, de la réflexion abstraite et du sentiment, de la philosophie et de la poésie, qui va se substituer peu à peu à la réflexion consciente, au « *Selbstbewusstsein* » de Fichte. Cette confusion constitue proprement le « *Gemüt* » romantique. Car, d'une part, le « Gemüt » romantique c'est bien ce qu'il y a d'inconscient, d'irrationnel, de trouble dans la conscience, c'est l'élément « nature » dans la pensée ; mais, d'autre part, cet élément « nature » n'apparaît plus sous sa forme spontanée et naïve ; le sentiment est déjà « réfléchi » et tout en échappant à la raison il veut cependant se révéler dans les formes de la raison ; il est devenu philosophe, raisonneur, abstracteur de quintessences. « Ce qu'il y a de nouveau chez Novalis, c'est qu'il substitue d'une manière absolue le monde obscur et merveilleux du *Gemüt* à la réflexion consciente de Fichte... On voit se dessiner chez lui simultanément les deux aspects, le mysticisme — cette volupté théorique — et la volupté — ce mysticisme mis en pratique — et rien n'est plus intéressant que de suivre à la trace chez lui et d'approfondir leurs mutuelles affinités »

*(ibid. p. 235, p. 246)*. Il ne suffit pas à Novalis de vivre et de jouir, il veut encore *se sentir* vivre et jouir et c'est à quoi lui sert la réflexion philosophique. « Novalis n'est pas un hypocrite, un froid et creux objectiviste, il se donne tout entier partout où il croit trouver la vérité. Sentir profondément, éperdument, voilà son principe et voilà pourquoi la philosophie même se transforme chez lui en émotion lyrique. Il veut se sentir lui-même et il ne s'en cache pas : cette jouissance de soi — *Selbstgenuss* — voilà son but » *(ibid. p. 247)*. C'est pour cela qu'il recherche de préférence les états anormaux, pathologiques même, où l'être se sent plus profondément lui-même. Ainsi faut-il interpréter les Hymnes à la Nuit : « Nous trouvons tout réuni ici : la nuit, les orgies du *Gemüt*, l'inexprimable, les abîmes de la volupté, la maladie, la jouissance voluptueuse de la maladie et finalement la mort qui apparaît comme une forme nouvelle de la nuit et des orgies du *Gemüt* » *(ibid. p. 249)*.

Et c'est cette apologie exclusive du *Gemüt*, de l'inconscient, de l'irrationnel, du sentiment, intensifiés par la pensée, par l'attention passionnée, par toutes les puissances nouvelles de réflexion qu'a mises au jour la culture moderne, qui constitue le ferment réactionnaire du romantisme. L'effort naturel a été comme dévoyé, le progrès normal de l'esprit a été faussé. « Toutes les conquêtes historiques de la liberté, dans le domaine de la philosophie et de l'art, vont être ouvertement attaquées. » *(p. 232)*. L'apologie de la théocratie et du despotisme clérical voilà l'aboutissement fatal : qu'on relise l' « *Europa* » de Novalis. L'esprit moderne, arrivé au faîte de la culture « foule aux pieds l'instrument même de son affranchissement, il sacrifie toutes ses conquêtes spirituelles à une ombre illusoire du passé » *(ibid. p. 239)*. Il y a une sorte de logique immanente, qui fait que toute exagération dans un sens entraîne une réaction d'autant plus profonde dans le sens opposé. Aux orgies du « Gemüt », à la glorification passionnée de l'arbitraire individuel, à l'émancipation anarchique du cœur et de l'i-

magination succède l'apologie du despotisme, sous sa forme la plus redoutable, du despotisme moral et religieux. Voilà les symptômes qui annoncent au sein même du protestantisme un catholicisme d'un nouveau genre, un catholicisme larvé, d'autant plus dangereux qu'il est plus indéfinissable et qu'il s'assimile les éléments de la culture moderne. « J'appelle romantiques les écrivains qui, avec les ressources de la culture actuelle, entrent en guerre contre l'*Aufklærung* et la Révolution et qui rejettent ou combattent le principe autonome de l'humanisme, dans le domaine de la science, de l'art et de la morale » *(ibid. p. 10)*. C'est à peu près la même définition que proposait Noack, dans son étude sur Schelling : « Quiconque, après avoir été atteint par les premiers rayons d'une ère nouvelle, s'efforce de ranimer, avec les ressources de la culture moderne, les formes surannées et mortes, dans la littérature ou dans l'art, dans la religion ou dans la science, quiconque cherche à restaurer le passé au milieu d'une époque nouvelle, dans des conditions de vie entièrement changées, celui-là nous l'appelons un romantique. » *(Noack. — Schelling und die Philosophie der Romantik. Berlin, 1859. I. p. 59)*.

Cependant une lente transformation des partis et par suite de l'opinion publique se préparait en Allemagne, à la suite de la Révolution de 1848. L'avortement du Parlement de Francfort porta un coup sensible à la bourgeoisie et détermina un recul subit des idées libérales au profit des idées nationales, patriotiques et unitaires. Ce passé historique et romantique, que certains croyaient pouvoir rayer d'un trait de plume, se révélait encore singulièrement vivace et il apparaissait qu'il occuperait une grande place dans le développement futur de la nation, dans le rêve impérial de l'Allemagne unifiée. L'ancien libéralisme s'émietta ; tandis que quelques esprits avancés, parmi les radicaux démocrates, s'orientaient déjà vers le socialisme, la grande masse des libéraux bourgeois ou bien retombait dans un indifférentisme politique complet, ou bien renonçait

à ses anciennes aspirations révolutionnaires au profit de l'œuvre plus opportune de l'unité nationale. Ce fut dans ce dernier parti « national-libéral » que se refondit après 1848 l'opinion publique en Allemagne.

## LES NATIONAUX-LIBÉRAUX ET LA RENAISSANCE ROMANTIQUE

Dans son « Histoire de la poésie allemande », dont la première édition remonte à 1835, Gervinus distinguait trois phases successives dans la vie morale et intellectuelle de l'Allemagne : une première phase religieuse, — une seconde phase littéraire, — une troisième politique. Avec la période classique de Weimar, disait-il, l'histoire littéraire est close : les seules questions qui puissent désormais intéresser la vie publique en Allemagne sont d'ordre politique : la constitution de l'unité allemande et le triomphe des idées constitutionnelles libérales. Mais, libéral autant que patriote, Gervinus gardait la haine du romantisme, où il voyait une aberration dangereuse. Les auteurs de cette génération ont rêvé une restauration factice et purement poétique du Moyen-âge ; ils ont glorifié la théocratie religieuse et il importe de prémunir la nouvelle génération contre ces dangereuses chimères. Le romantisme s'est mis en contradiction avec les besoins profonds du pays : aussi s'écroule-t-il déjà dans son propre néant. L'exemple de Novalis est particulièrement instructif. Les amis du poète « élevaient leurs regards fervents vers lui comme vers l'annonciateur divin du romantisme » *(Geschichte der deutschen Dichtung, édit. Karl Bartsch. Leipzig, 1874. V, p. 654)*. Mais ce fut là une admiration factice, une sorte de mystification littéraire, par où on a essayé de surprendre l'opinion publique. La seule originalité de cet auteur réside dans sa maladie. « Si on nous demandait ce que nous pensons de ce roman *(Henri d'Ofterdingen)* et de l'homme à qui la

jeune école a prêté tant d'importance, nous répondrions sans détour que, né au sein d'une famille piétiste, préparé à la poésie par son éducation (?), lecteur assidu de Zinzendorf, de Lavater, des mystiques et des néo-platoniciens, et surtout consumé par une phtisie précoce, il semble avoir vécu dans un état de perpétuelle agitation, dans un sentiment d'isolement et de tristesse, dont les expressions littéraires ne revêtent nullement à nos yeux ce caractère de profondeur qu'ont voulu y découvrir les amis du défunt » *(ibid. p. 653)*. On trouverait en lui, si on allait au fond des choses, une nature foncièrement « prosaïque » (sic), un habile rhapsode, doublé d'un mystificateur. « Déjà la plupart des contemporains ne savent plus qu'il y ait eu un Novalis, ni ce qu'il a été » *(ibid. p. 655)*.

Le jugement de Gervinus a fait école parmi un certain nombre d'historiens de la littérature de la même génération, chez qui les nouvelles aspirations nationales n'avaient pas encore transformé le vieux fonds de libéralisme doctrinaire. *Gottschall (Die deutsche Nationallitteratur in der ersten Hælfte des 19ten Jahrhunderts. Breslau, 1855. I. p. 237 ss.)* ne fait pas grand cas des écrits de Novalis. Il n'en souligne que l'aspect maladif, les caractères négatifs. *Henri d'Ofterdingen*, dit-il, est une œuvre manquée ; « l'auteur était incapable de créer une intrigue intéressante ou de développer un motif psychologique » *(p. 240)*. Le roman contient pêle-mêle toutes les doctrines métaphysiques du romantisme, — de même que la *Lucinde* de Schlegel en résume les aspirations morales. « Sur cette confusion de l'imagination capricieuse et de la poésie, de la beauté artistique objective et de l'organe individuel qui sert à la produire, sur cette vague identification de l'imagination universelle et de la faculté productrice chez le poète, reposent les dogmes esthétiques fondamentaux du romantisme » *(p. 239)*. Quant au fond moral c'est « un mélange d'aspiration séraphique et d'épicuréisme terrestre » *(p. 237)*. — Plus dédaigneux encore est le jugement de Gœdek[illegible] [illegible]t le Précis

d'histoire littéraire paraissait à partir de 1857. « Ses écrits — dit-il à propos de Novalis — sont les rêveries d'un jeune malade, que l'école romantique a prises pour des paroles profondes, pour des oracles de sagesse, et les auteurs catholiques d'aujourd'hui (allusion sans doute à Eichendorff) se réclament toujours de ces bagatelles littéraires, écloses dans un cerveau malade, — comme si c'étaient paroles d'évangile. *(Grundriss der Geschichte der deutschen Dichtung. Dresden, 1881. II, p. 29).*

Cependant un effort de critique plus équitable apparaissait déjà chez certains historiens. L'ouvrage de Hillebrand *(Die Deutsche Nationallitteratur. Hamburg u. Gotha, 1846. III)* marque à cet égard un progrès sensible. L'auteur reconnaît que le romantisme s'est efforcé de populariser l'idéalisme artistique, préparé par la littérature classique, et qu'en se faisant ainsi le porte-parole d'une culture supérieure, il a sauvé la littérature du réalisme trivial et de la vulgarité morale *(op. cit. p. 215).* De plus les auteurs romantiques ont su éveiller la conscience populaire et nationale de l'Allemagne, sans perdre de vue la grande culture cosmopolite. Ils ont voulu opérer la synthèse de ces deux éléments, constituer une littérature à la fois « nationale » et « cosmopolite » et, par l'étude des caractères ethnographiques, préparer une véritable littérature universelle *(op. cit. p. 214).* Malheureusement l'étude sur Novalis *(p. 315 ss.)* n'apporte aucun élément original. Hillebrand continue à voir en lui un apôtre du catholicisme médiéval et au sujet de Henri d'Ofterdingen ne fait guère que répéter le jugement de Hegel. — Une monographie plus développée de Hettner sur l'Ecole romantique, parue en 1850, a eu du moins le grand mérite de tracer clairement les devoirs de la nouvelle critique à l'égard du premier romantisme. « Il s'est établi chez nous une certaine définition courante du romantisme qui est due à ce fait que, dans notre développement religieux et politique, nous avons à lutter contre certaines tendances réactionnaires, issues d'abord et di-

rectement de l'école romantique. Cependant on a tort de confondre purement et simplement ces deux termes de romantique et de réactionnaire. Jadis c'était l'usage de ne parler du romantisme qu'incidemment et en passant. On le considérait comme une plante parasite et méprisable, comme une mauvaise herbe poussée dans le parterre de la littérature, à côté de Schiller et de Gœthe. A présent tout est changé. De jour en jour on voit s'accroître le nombre des publications sur cette matière. Mais ces publications alimentent la polémique du jour plutôt qu'elles n'enrichissent l'histoire littéraire. Elles sont écrites non pas d'un point de vue historique et objectif, mais avec des arrière-pensées tendancieuses. Les auteurs ne laissent pas cette école naître librement à son heure, ils ne la suivent pas, avec le regard calme de l'observateur, dans sa lente évolution ; ils nous présentent d'elle une image, tendancieusement déformée par les préoccupations de l'heure présente. Avec un superbe mépris de la chronologie ils transportent cette image aux origines mêmes de l'école, sans se préoccuper de savoir s'il ne se rencontre pas là des conceptions et des intentions exactement contraires » *(Hettner. Die romantische Schule in ihrem Zusammenhang mit Gœthe und Schiller. — Braunschweig, 1850. p. 3 s.).*

Hettner lui-même s'efforçait de se conformer à ce programme. Mais en dépit de ses louables intentions, il s'appuyait sur une documentation insuffisante. Déjà Koberstein *(Geschichte der deutschen Nationallitteratur. 1827. — 5te Aufl. von Karl Bartsch. 1873)* faisait sortir le romantisme des cercles littéraires de Berlin, particulièrement des salons juifs, et méconnaissait ainsi tous les éléments nationaux, populaires ou religieux qui s'y trouvaient intimement mêlés *(op. cit. 5te Aufl. IV. p. 552).* Hettner de même ne voit dans le romantisme qu'une formule d'art, une « attitude » mondaine. « Pour l'activité proprement poétique de l'école, particulièrement pour les formes littéraires qu'elle a créées, cette influence (de la philosophie) est d'une

importance secondaire ou même nulle. » *(Hettner. op. cit. p. 8)*. La philosophie ne fut pour cette génération qu'un jeu d'esprit ; la religion se réduisit à une prédilection d'artiste, elle devint un passe-temps distingué pour sceptiques blasés. Sans doute il s'était préparé en Allemagne vers cette époque une renaissance religieuse, dont les écrits d'Hamann, de Jung Stilling, apportent des témoignages irrécusables. « Mais ces aspirations restaient isolées, en dehors des grands courants de la littérature. Le catholicisme mystique des romantiques n'entra avec elles en aucun rapport suivi. Il fut bien l'enfant de prédilection d'une génération sceptique » *(ibid. p. 148)*. Le romantisme doit donc s'expliquer uniquement par l'histoire littéraire, comme une exagération du classicisme qui l'a précédé. Classiques ou romantiques, « le mal dont ils souffrent tous, c'est qu'ils ne sont pas les porte-parole de leur époque, c'est qu'ils ne se sentent pas emportés et soutenus par elle, mais au contraire entrent avec elle en un conflit conscient. Ils ont tous en commun le même faux idéalisme » *(ibid. p. 12 s.)*. C'est ce faux idéalisme esthétique qui reçoit dans *Hemi d'Ofterdingen* son expression la plus parfaite. « Ici nous touchons le point culminant du romantisme. L'idéalisme exclusif ne s'est plus jamais exprimé si radicalement et ne s'est si résolument substitué à la réalité. Le monde réel n'existe pas pour Novalis ; il ne vit que dans le monde merveilleux de ses rêves. Toutes les formes s'évanouissent. Les chants lyriques les plus doux s'entremêlent aux plus froides abstractions, jusqu'à ce que, — s'il faut en croire les esquisses de la seconde partie du roman — le tout finisse en une allégorie unique et confuse, comme en un gouffre sans fond » *(ibid. p. 84)*.

Ainsi — par un long détour — la critique de Hettner aboutissait à la même solution négative. Cependant, en dépit des condamnations portées par la critique savante, il était une partie de l'œuvre de Novalis qui continuait à vivre dans l'âme populaire allemande, parce qu'elle en ex-

primait quelques-unes des aspirations les plus intimes, — c'était son œuvre lyrique et plus particulièrement ses poésies religieuses. « Oui, ces poésies — écrivait en 1850 Karl Barthel — qui ne devaient être que les fragments d'un recueil de cantiques... ont inauguré dans l'hymnologie évangélique une époque nouvelle dont nous ressentons encore les effets. A une époque où l'hymne spirituelle avait été rabaissée jusqu'à n'exprimer plus que les lieux communs de la morale vulgaire et avait ainsi perdu tout contact avec la poésie, l'expression d'un sentiment si profond, si aimant, si pénétré de nostalgie a découvert de nouveau la source des émotions chrétiennes profondes... Et s'il faut reconnaître que certains de ces cantiques sont trop subjectifs pour pouvoir être chantés dans les églises... il n'en reste pas moins qu'ils apportent la fleur la plus délicate de la poésie chrétienne... » *(Vortesungen über die deutsche Nationallitteratur der Neuzeit. Gütersloh, 1879. III. p. 15 s).* — Les hymnes spirituelles devinrent — et sont restées jusqu'à aujourd'hui auprès d'une grande partie du public allemand — l'œuvre par excellence de Novalis. C'est d'elles que s'occupe principalement Julian Schmidt *(Geschichte der deutschen Litteratur. Berlin, 1886, IV. p. 112 ss.)* ; elles figurent dans presque toutes les anthologies et ont assuré le succès des éditions populaires des œuvres lyriques du poète, dont la première parut chez Reimer, à Berlin, en 1857 *(Gedichte von Novalis. — Berlin, 1857).* Ces hymnes constituent le fond populaire de l'œuvre de Novalis, — le fond sur lequel se sont appuyés, à une époque plus récente, les essais de réhabilitation, entrepris d'un point de vue religieux.

Parmi les écrits qui ont le plus contribué à préparer cette réhabilitation, il faut citer avant tout une étude de Dilthey sur Novalis, parue dans les « *Preussische Jahrbücher (XV. p. 596 ss.)* et l'ouvrage très documenté de Haym sur l'Ecole romantique allemande *(Die romantische Schule, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin, 1870).* Ces deux auteurs se sont efforcés les premiers de

dégager l'histoire littéraire du romantisme des légendes et des controverses doctrinales, qui jusqu'alors n'avaient abouti qu'à des jugements contradictoires et erronés. Pour cela ils ont voulu situer les œuvres qu'ils étudiaient dans l'ensemble des causes qui ont contribué à les produire. Le romantisme n'a pas été, pour eux, une simple doctrine littéraire, plus ou moins artificiellement élaborée dans le cerveau de quelques littérateurs ; il représente vraiment une étape dans la vie intellectuelle et morale de l'Allemagne, il offre un intérêt éducatif et historique — « *ein kultur-historisches Interesse* » (Haym). Il faut comprendre d'abord les conditions historiques défectueuses dans lesquelles les auteurs de cette génération ont vécu, pour apprécier à sa juste valeur l'effort, malgré tout considérable, qu'ils ont fourni. « La première de ces circonstances — écrivait Dilthey dans son étude sur Novalis — et la plus importante, est d'espèce toute négative : c'est l'absence de toutes les impulsions puissantes, venues directement de la vie elle-même. Les sciences physiques se développent : mais il n'y a pas d'industrie pour en recueillir les résultats ; les découvertes ne coïncident avec aucun besoin pressant ; point de classe commerçante pour suivre avec intérêt les progrès de la science. Pareillement en face de la révolution philosophique se dressent comme des forces immuables la politique, l'éducation publique, la religion, et pourtant ce n'est qu'en agissant sur la vie sociale, morale et politique, que la spéculation peut se préserver comme une force saine... Une population pacifique, médiocrement fortunée, qui se contente, comme jamais aucune autre auparavant, d'une culture toute dirigée vers le dedans... Dans les limites étroites, où ils furent emprisonnés par toutes ces circonstances, les auteurs romantiques ont fourni un effort extraordinaire » *(Preussische Jahrbücher. Berlin, 1865. — XV. p. 611).*

Cet effort réellement encyclopédique n'apparut au grand jour que lorsque furent publiées successivement toutes les correspondances particulières de Tieck, de Schleiermacher,

des frères Schlegel, de Schelling et de Novalis. Tout d'abord ces publications permirent d'apercevoir, derrière les œuvres, les hommes et les femmes du romantisme, tels qu'ils furent dans la réalité, et non tels que les avait défigurés la légende ou la polémique. De plus on aperçut nettement ce qu'avait déjà pressenti Hettner — que leurs préoccupations et leurs intentions avaient été bien différentes de celles qu'on leur avait prêtées et qu'à quelques années d'intervalle les mêmes mots ne signifiaient déjà plus les mêmes choses. On put voir alors qu'ignorant encore complètement toutes les formules de parti qui devaient bientôt après passionner l'opinion publique en Europe et s'entre-choquer dans une lutte acharnée, et du reste profondément dédaigneux des réalités positives et matérielles, ils n'avaient poursuivi réellement qu'un intérêt de culture générale et par là se rattachaient malgré tout à la grande tradition humaniste. « Tous ces jeunes novateurs — écrit M. Haym — se sont préoccupés non pas de poésie seulement, mais d'une culture générale nouvelle, dont la poésie constituait à leurs yeux le noyau seulement : c'est ce qui ressort nettement de toutes leurs affirmations, et la tendance universelle, encyclopédique, de leur idéalisme s'affirme si clairement que même l'ancienne critique, avec ses conceptions étroites, se voyait obligée de quitter le domaine de l'histoire littéraire proprement dite, pour faire sans cesse des incursions dans les avenues voisines de la spéculation philosophique, de la vie religieuse et morale... Les Allemands aussi ont eu leur Révolution. L'histoire de l'école romantique c'est l'histoire d'une révolution dans la littérature ; telle fut la véritable pensée qui animait cette génération et c'est par là qu'elle continue à agir aujourd'hui. » *(Haym. op. cit. p. 7 et p. 14).*

« Une tradition historique commune à tous les esprits cultivés n'a pas encore pu se constituer et se développer dans notre peuple à peine unifié », écrivait Treitschke dans l'Avant-propos de son Histoire de l'Allemagne au 19me siècle.

C'est cette « tradition historique commune » qu'après le grand fait de la fondation de l'Empire allemand on s'est efforcé de constituer sur tous les domaines intellectuels et moraux : philosophie, religion, sciences historiques, littérature. A présent que tous les conflits d'idées semblaient devoir s'apaiser dans un enthousiasme national commun, rien ne s'opposait plus à une appréciation équitable et même sympathique du passé. Même les théologiens luthériens, auprès de qui le romantisme jouissait jusqu'alors d'un médiocre crédit, surmontèrent leurs antipathies. Dans une étude sur les « *Reden* » de Schleiermacher M. Alb. Ritschl constatait l'influence profonde qu'avaient eue sur les théologiens romantiques les aspirations artistiques du temps, et en même temps il notait que de cette interprétation profonde du sentiment religieux et du sentiment artistique par le romantisme date, à vrai dire, toute la renaissance des sciences théologiques au 19me siècle *(Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkung auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn, 1874)*. Une pensée analogue a inspiré un article plus récent de M. Friedr. Nitzsch « *Die romantische Schule und ihre Einwirkung auf die Wissenschaften, namentlich die Theologie* », article paru en 1894 dans les « *Preussische Jahrbücher* » *(LXXV, p. 321 et suiv.)*. « Sous l'influence du romantisme, la théologie est entrée dans une direction tout-à-fait différente, qui partiellement fut un recul, mais qui pour une grande part aussi peut s'appeler un énorme progrès. » *(Op. cit. p. 331)*. Le recul, on le devine, ce sont les sympathies artistiques pour le catholicisme et l'importance trop grande donnée aux besoins imaginatifs et esthétiques dans la vie religieuse. « Nous trouvons plus qu'une sympathie artistique pour le catholicisme dans la dissertation de Novalis sur la Chrétienté. Car ici la Réformation se trouve condamnée comme entreprise sacrilège contre l'unité de l'Eglise et par contre le catholicisme médiéval avec son fanatisme est porté aux nues » *(p. 324 s.)*. Mais ces défectuosités ne doivent pas empêcher de voir les grands et

réels progrès accomplis : « Les théologiens de l' « *Aufklæ rung* » avaient profondément méconnu les droits historiques des différents âges, des différents peuples et des différents caractères, ils avaient fait de leur époque la mesure de toutes choses et la moitié des grandes figures historiques auraient été, d'après eux, mûres pour le cabanon... Si on fait abstraction de quelques précurseurs illustres on peut dire : c'est depuis le romantisme qu'il y a une théologie à la fois critique et compréhensive. Des hommes tels que Schleiermacher, de Wette, Hase et aussi les « schellingiens » Daub et Marheineke ont frayé la voie à une théologie de bon ton *(geschmackvolle Theologie)*, formée à l'école de la psychologie et de l'art, capable de tirer parti de tous les éléments de culture et de se montrer à la fois respectueuse et critique. Mais ces esprits doivent une bonne part de leur culture à l'école romantique » *(op. cit. p. 335 et p. 336)*.

Non moins sympathique dans son ensemble est le jugement porté sur le romantisme par l'historien Treitschke. Il ne méconnaît pas les éléments morbides qui se sont trouvés mêlés à cette effervescence littéraire, — l'hypertrophie vaniteuse du moi, les singularisations pathologiques, la recherche de ce qui est rare, curieux, de l'originalité à tout prix, le dilettantisme hypercritique, la confusion des styles. Mais à côté de ce romantisme un peu morbide il y a eu un romantisme sain et fécond. C'est avec lui qu'est né le sens historique. « Les idées et les intuitions des romantiques dans le domaine de la philosophie de l'histoire ont directement produit les conceptions historiques et politiques de Niebuhr et de Savigny ». Après s'être affiné dans l'étude des civilisations étrangères, lointaines ou disparues, ce sens historique s'est tourné vers le passé national allemand. Et puis surtout le romantisme a préparé une renaissance de l'idéalisme religieux, qui à son tour a frayé la voie à l'Idée nationale moderne. Tel est le sens caché par où s'interprètent, d'après Treitschke, les « *Reden* » de Schleiermacher et

même l' « *Europa* » de Novalis *(Deutsche Geschichte im 19 ten Jahrhundert. Leipzig, 1894. I. p. 211).*

Les mêmes préoccupations nationalistes ont inspiré M. Ad. Bartels, dans sa toute récente Histoire de la littérature allemande. Ce qui domine, d'après lui, l'histoire de l'Allemagne, dans les dernières années du 19me siècle, c'est la rupture avec l'ancien libéralisme. Le libéralisme est un produit d'importation étrangère, inassimilable au peuple allemand. « Notre peuple est en vérité foncièrement romantique et, si Dieu veut, restera toujours tel... Pour nous, nous voyons dans le romantisme véritable la seule forme poétique appropriée à l'esprit germanique, tout en reconnaissant que la réalisation suprême de notre idéal est encore dans l'avenir. » *(Geschichte der deutschen Litteratur. Leipzig, 1902. II. p. 117 et p. 113).* Ce qu'on appelle communément « romantisme » — (c'est-à-dire l'école littéraire qui a reçu ce nom) — a disparu et devait disparaître. Trop d'éléments de décadence s'y trouvaient mêlés. Les véritables continuateurs de cette tendance ont été en Allemagne non les partis réactionnaires auxquels on réserve généralement la dénomination de « romantiques », mais les écrivains de la « Jeune Allemagne », qui en ont poussé à bout les paradoxes moraux et artistiques *(op. cit. p. 48).* Cependant à côté du faux romantisme, issu de l'idéalisme métaphysique et de l'individualisme génial — « si on entend par là, non la Renaissance nationale, mais le produit excentrique d'une culture artificielle et excessive » *(op. cit. p. 132)* — il y a un romantisme sain et riche d'avenir, un « romantisme réaliste », selon M. Bartels, c'est-à-dire qui plonge profondément dans les réalités sociales et ethnographiques de la vie nationale. L'essentiel est de faire entre les deux la juste démarcation : beaucoup s'y laissent tromper. Particulièrement attrayante à cet égard, et dangereuse aussi, est la personnalité de Novalis. « Tandis que peu de gens aiment et admirent aujourd'hui Hœlderlin, le plus grand des deux comme poète — Novalis a trouvé de nouveau une chapelle de fidèles. Ses aspi-

rations d'au-delà, qui le portaient vers le symbole et la fleur bleue,... sa manière de composer, sans rien de plastique, mais riche en émotion, avec de grandes et étranges synthèses d'idées et de vocables, sa prédilection pour le fragment, pour l'aphorisme, — tout cela a séduit une génération, qui, fatiguée du réalisme, mais incapable de créer une forme véritable, est allée elle aussi vers le symbole pour exprimer le monde confus de ses rêves et de ses sentiments et qui en Nietzsche, son éducateur, a retrouvé un mélange de Hœlderlin et de Novalis. Mais cette jeunesse n'était pas assez robuste pour recueillir l'image totale de la personnalité d'un Hardenberg, ni pour enfanter à nouveau le monde qu'il portait en lui. Elle s'est attachée surtout à ce qu'il y avait chez lui de maladif, à ses tendances occultistes, nous dirons même à sa luxure mystique, — car, il faut bien le reconnaître, c'était là un élément où vivait sa pensée, mais non le seul, ni l'essentiel... » *(op. cit. p. 201)*.

Ces lignes font allusion à de nouvelles aspirations littéraires, qui se sont donné carrière dans les dix dernières années du 19me siècle, un peu partout en Europe, et qui, sous le nom de symbolisme ont amené une renaissance partielle du premier romantisme allemand. « Avant toutes choses, le symbolisme fut la réaction contre le naturalisme, qui avait fait la part trop petite à l' « âme » et qui avait voulu tuer le lyrisme. On l'a défini plus tard un « néo-romantisme », et en effet il procède de quelques auteurs parmi les premiers romantiques, tels que Novalis, — avec cette différence toutefois que le premier romantisme a été un produit sain de l'âme populaire, tandis que le symbolisme, né d'une culture artificielle et excessive, est resté purement esthétique » *(Bartels. op. cit. p. 685)*. — Les mêmes symptômes étaient observés par le critique libéral, M. Jentsch, dans un article sur « l'ancien et le nouveau romantisme », paru en 1901 dans les « *Grenzboten* » *(1901, I, p. 561 ss.)*. Déjà quelques années auparavant l'auteur avait signalé de nombreuses analogies entre le nouveau « prophète » Nietzsche et l'ancien

« prophète » Novalis et il déclarait, pour sa part, préférer l'ancien. « Et en effet, en Novalis j'ai retrouvé tout Nietzsche, — mais un Nietzsche qui a su concilier toutes les contradictions en une calme et sereine mélancolie » *(Grenzboten, 1898. IV. p. 111)*. Quant à la Renaissance romantique, elle restera, d'après l'auteur, un produit purement artificiel. Des causes pour ainsi dire chronologiques ont surtout contribué à la produire. Le retour, à un siècle d'intervalle, des anniversaires du romantisme a déterminé en faveur de celui-ci une disposition festivale particulière — « *eine Jubilæumsstimmung* ». Mais c'est là un intérêt factice. Les auteurs de cette génération littéraire n'ont jamais été vraiment populaires. « Il n'y a pas chez eux un Tout bien organisé, directement assimilable, sans connaissances historiques préalables. Il nous faut exhumer, au milieu d'une masse inerte, les quelques parcelles de beauté, qui ont conservé quelque harmonie et quelque vie ; pour faire revivre le reste une initiation est nécessaire, qui manque à la plupart... Pour comprendre encore ces auteurs il faudrait se replacer dans leur époque : aucune de leurs œuvres n'est devenue populaire » *(Grenzboten, 1901. I, p. 563)*.

Quoi qu'il en soit de ces pronostics, incontestablement cette orientation nouvelle de la littérature, alors même qu'elle semble affecter un caractère essentiellement « ésotérique » et aristocratique, a cependant contribué à approfondir la connaissance du premier romantisme et particulièrement de Novalis. Outre les études de détail — qu'on trouvera mentionnées plus loin, à propos des problèmes soulevés par l'œuvre du poète — on rencontre des publications d'un intérêt général. En 1898 paraît une édition nouvelle des écrits de Novalis et l'éditeur, M. Meissner, dans son Avant-propos en explique ainsi l'opportunité : « La critique artistique n'a pas dit son dernier mot sur notre auteur et des indices toujours plus nombreux annoncent que l'intérêt qui s'y rattache va croissant aujourd'hui. Une jeune génération littéraire tourne de nouveau ses regards avec piété vers les ro-

mantiques, particulièrement vers Novalis. Elle lui est apparentée, par ses qualités et par ses défauts. Le même manque d'organisation limpide, de puissante intuition poétique, la même aspiration à transcender le symbole par-delà toute réalité » *(Novalis sæmmtliche Werke, édit. Carl Meissner, 1898. I. p. III).* Dans une « Introduction » à la même édition, M. Bruno Wille prophétisait une sorte de naturalisme romantique. « Si on ne fait pas du *naturalisme* une étiquette de parti, mais si on y voit une peinture sincère de tout ce qui existe réellement, il n'y a aucune difficulté à l'adopter, car il se confond avec l'art même, véridique et sincère. Mais alors la conséquence logique c'est que la peinture du monde subjectif, de la vie idéale du « Gemüt » romantique, doit, elle aussi, être remise en honneur. Ces images d'une vérité troublante, qu'un Brentano ou un Bœcklin ont tirées du monde des rêves, des pressentiments, des aspirations idéales de l'âme, sont donc du naturalisme, dans la meilleure acception du terme. Il faut espérer que le naturalisme s'élargira et fera siennes les conséquences, qu'une élite parmi ses représentants a déjà su en tirer. Qu'il me suffise de mentionner l'auteur de « *Hannele* » et de « *la Cloche engloutie* » *(ibid. p. XVII).*

En 1901 M. Heilborn publiait une autre édition des Œuvres de Novalis et, grâce aux sources nouvelles qu'il eut à sa disposition, grâce à un travail de minutieuse comparaison, il donnait enfin au public le texte original et définitif. En même temps sa monographie « *Novalis der Romantiker* » achevait de dégager la biographie du poète de toutes les déformations que lui avaient fait subir la légende ou le parti-pris. « Je ne m'en cache pas — écrivait-il — les dispositions d'âme que Novalis a fait naître et qui ont un nouvel attrait pour nous, sont grosses de dangers pour la littérature et la pensée. Mais précisément pour cela il est nécessaire de les exposer dans leur relativité historique. Et puis ces dispositions éveillent dans notre cœur un je ne sais quoi, comme un air de fête, qui y subsiste à bon droit. Il me sem-

ble aussi que Novalis ait une mission à remplir auprès de notre époque. Il revient à nous, pour nous appeler à rentrer en nous-mêmes » *(Novalis der Romantiker. Berlin, 1901. p. 18)*.

Cette mission nouvelle du premier romantisme, Mme Ricarda Huch l'a éloquemment exposée dans son remarquable ouvrage : « *Die Blüthezeit der Romantik* » *(Leipzig, 1901)*. L'auteur a voulu faire revivre les hommes et les femmes du romantisme ; sous leurs attitudes familières elle a épié les secrets de leur âme ; elle a tracé un tableau brillant de cette société littéraire d'Iéna où, dans le choc des idées jaillissait l'étincelle du paradoxe, elle a évoqué surtout cette atmosphère magique, chargée d'effluves subtiles, où les mots fatidiques flamboyaient. Là s'est préparée une « Renaissance pareille à celle du 15me siècle » *(p. 360)*, là ont été jetées à foison des semences qui commencent à peine aujourd'hui à lever et à se produire au grand jour. « C'est une chose étrange pour le lecteur d'à présent, que de voir combien ces feuilles (de l'Athenæum) ont peu vieilli. Des pensées innombrables s'y rencontrent qui, de nos jours, conscientes de leur nouveauté et de leur singularité, osent à peine s'exprimer en un langage aussi libre, aussi franc qu'alors » *(p. 68)*. L'émancipation de la femme, la théorie du surhomme, l'esthétique wagnérienne et symboliste, tout s'y trouve à l'avance formulé. On a parlé d'obscurantisme ? Sans doute ce reproche peut s'adresser au romantisme dégénéré, à celui qui a renoncé à la lutte, qui s'est renié lui-même, qui a capitulé en la personne de Frédéric Schlegel — mais non à ces combattants de la première heure, à ces vaillants paladins qui ont livré, avec les seules armes de la pensée, « la grande bataille des esprits sur les rives de la Saale » *(p. 227)*. — Et pourtant ce livre attrayant est, à plus d'un égard, incomplet et contestable. Nous ne discuterons pas les doctrines philosophiques de l'auteur. Le type mixte de l' « androgyne », dont il est si souvent parlé, est-il bien le type normal et sain de l'humanité future ? Comment définir cette « magie »

nouvelle, où se fondent les aspirations scientifiques, philosophiques et religieuses de l'humanité ? Faut-il voir dans la confusion romantique des genres, des arts différents et de leurs moyens d'expression, l'idéal vers lequel s'orientera l'esthétique de l'avenir ? Ce sont là des problèmes qui dépassent les limites d'un exposé historique. Le principal défaut du livre de Mme Huch — qui en fait aussi un des grands attraits — c'est que l'auteur a voulu écrire sur le romantisme un livre vraiment « romantique », c'est-à-dire pénétré de l'esprit et des méthodes romantiques. Or, un des axiomes fondamentaux de cette philosophie c'est que la poésie et la légende sont plus vraies que la réalité et l'histoire, c'est que le rêve et l'illusion géniale sont préférables à l'observation méthodique et scientifique des faits. Ce principe, défendable en spéculation et en art, aboutit inévitablement dans la pratique à de graves contradictions, dont la pensée et la vie même des auteurs du premier romantisme nous fourniraient plus d'un exemple. — Et ces contradictions apparaissent aussi dans l'étude de Mme Ricarda Huch. Elle nous présente d'abord ces jeunes révolutionnaires, pareils « aux blonds Germains, fiers aventuriers, sûrs de la victoire, portant au cœur l'orgueil sacré de leur coutume et de leur vie, jetant à bas, avec un sourire hautain et méprisant, l'édifice branlant de l'ancienne civilisation » *(p. 1)*. — Mais force lui est bien de reconnaître que, vus de plus près, ces fougueux conquérants sont de chétifs personnages, des caractères faibles et indécis. « En cela consiste le manque de virilité *(diese Unmænnlichkeit)* qui était propre à la plupart des romantiques » *(p. 133)*. — Il nous est parlé de leur « optimisme d'aigles » *(Adler-Optimismus)*, de leur foi inébranlable *(p. 112)*, — mais nous voyons bien qu'au fond c'étaient des âmes inquiètes, troublées, incapables d'un effort prolongé, aussi bien dans la production artistique que dans la vie ordinaire. Très justement l'auteur les appelle les « hommes crépusculaires » *(Dæmmerungsmenschen)*, c'est-à-dire des âmes féminines, un peu maladives, qui aiment à s'exalter

dans des ivresses factices, à s'isoler dans des paradis artificiels *(p. 103)*. — Ils ont au cœur un idéal d'amour mystique et d'éternelle fidélité — mais ils se plaisent aux liaisons problématiques et passagères *(p. 264)*. — Ils ont voulu donner leur « moi » comme contenu à leur art et à leur philosophie — mais ce « moi » ils l'ont cherché sans cesse, sans jamais le trouver ; il leur manquait « une habitation aux assises solides » pour abriter leur âme, et leur lyrisme même, comme aussi leur pessimisme, n'est parfois qu'une forme distinguée du cabotinage : « ce n'est pas un simple hasard, si la manie du théâtre a pris un caractère épidémique à l'époque du romantisme » *(p. 137)*. — Il y a ainsi dans l'histoire du romantisme deux parts très distinctes — le rêve et la réalité, la légende et les faits, la théorie et la pratique. Mme Ricarda Huch en a eu certainement l'intuition. Mais elle a résolument opté pour le rêve et la légende, laissant à d'autres la tâche plus ingrate, mais non inutile, de retrouver sous cette légende poétique la réalité historique et psychologique complète.

Il nous reste encore — avant d'aborder les problèmes particuliers qu'a soulevés l'œuvre de Novalis — de passer rapidement en revue les jugements portés sur celle-ci par quelques représentants de la Critique étrangère.

## LA CRITIQUE ÉTRANGÈRE

En Angleterre Novalis a été présenté par le grand initiateur aux études germaniques, Carlyle (*Miscellanies. London, 1847. II. p. 27 ss.*). Les préfaces de Tieck ont été la principale source où celui-ci a puisé : c'est dire que nous nous trouvons en présence de la légende romantique. Mais cette légende a subi chez Carlyle quelques modifications caractéristiques. Novalis est devenu une sorte de puritain mystique, un apôtre « de la grande doctrine du Renoncement ». Carlyle

ne veut pas attribuer à l'amour, dans la destinée du jeune poète, l'importance que lui avait prêtée Tieck, lorsqu'il écrivait sa notice biographique. « Que toute l'existence philosophique et morale d'un homme, tel que Novalis, ait été façonnée et déterminée par la mort d'une jeune fille, presque d'une enfant, qui n'avait, semble-t-il, de remarquable que sa beauté — qualité bien éphémère à tout prendre — c'est là une conjecture qui paraîtra à tout le monde singulière... Pour des esprits tels que Novalis le bonheur terrestre n'a pas une douceur assez persuasive et assez égale pour ne pas leur enseigner tôt ou tard la grande doctrine du Renoncement... » *(op. cit. p. 14)*.

Ce que Carlyle admire ensuite le plus en Novalis, ce sont ses facultés de métaphysicien. « Nous dirons que la qualité maîtresse de Novalis à nos yeux c'est l'extraordinaire subtilité de son intelligence, ses facultés d'abstraction intense, qui lui permettent de poursuivre, avec des yeux de lynx, les idées les plus obscures et les plus insaisissables, à travers tout leur enchevêtrement, jusqu'aux extrêmes limites de la pensée humaine. Il était très versé dans les mathématiques et, nous le croyons volontiers, très épris de cette science ; mais il réalisait une forme d'esprit bien plus subtile que celle qu'exigent les mathématiques, où la pensée est soutenue par des symboles visibles et s'aide d'instruments matériels... Cette puissance de méditation abstraite, lorsqu'elle atteint à une pareille précision et à une pareille lucidité, est d'une espèce plus haute et plus rare ; son élément propre, ce ne sont pas les mathématiques, mais bien plutôt cette *mathesis*, dont on a dit que plus d'un calculateur l'ignorait totalement » *(ibid. p. 52)*. — Par contre le puritain anglais se sent peu de sympathie pour la *Sehnsucht* romantique, pour toutes ces dispositions sentimentales et un peu maladives de l'âme germanique, et même aux poésies religieuses de Novalis il reproche leur manque de concision et de vigueur dans l'expression. « Son principal défaut nous semble être une mollesse excessive, un manque de concision

énergique, quelque chose que nous appellerions du nom de *passivité* et qui s'étend à toute sa pensée et jusqu'à son caractère. Il y a dans cette physionomie une expression de suavité, de pureté, de transparence qui fait songer à une femme ; mais il lui manque à tous les degrés l'emphase, la décision, la robustesse d'un caractère viril » *(op. cit. p. 53)*.

L'ouvrage plus récent de M. Boyesen *(Essays on german Litterature. London, 1892)* apporte en Angleterre une nouvelle étude sur « Novalis et la Fleur bleue », qui ne marque pas un sensible progrès sur l'Essai de Carlyle. L'auteur ne partage pas l'enthousiasme de ce dernier pour la philosophie de Novalis. Les hommes pratiques et raisonnables de l'Angleterre, dit-il, ne prendront jamais au sérieux de si abstruses et incompréhensibles rêveries. « Il est vraiment regrettable — lisons-nous — qu'un homme en qui jaillissaient des sources si abondantes de poésie lyrique, ait gaspillé sa vie en des recherches stériles sur la « pluralité interne » ou les rapports des mathématiques avec la vie émotionnelle » *(op. cit. p. 317)*. Un des premiers aussi l'auteur signale le problème pathologique dans les Hymnes à la Nuit : malheureusement toutes ces assertions ne sont motivées en aucune manière et l'ouvrage laisse l'impression d'un travail de vulgarisation facile, approprié au goût et aux préjugés d'un public un peu borné.

En France Novalis a d'abord été présenté au public par Mme de Staël *(De l'Allemagne, IV^e partie, chap. IX, De la contemplation de la Nature)*. L'illustre écrivain, qui consacre une page enthousiaste au *Sternbald* de Tieck, ne mentionne même pas *Henri d'Ofterdingen*. Elle ne voit en Novalis que le poète religieux et surtout le contemplateur religieux de la Nature et elle donne, à cette occasion, la traduction d'une page entière du *Disciple à Saïs* sur les rapports de l'homme avec la nature. — En 1835 un jeune écrivain, Lerminier, affilié à la secte saint-simonienne, rendait compte d'un voyage d'études en pays allemand. La spéculation romantique alle-

mande avait produit une profonde impression sur son esprit : il croyait y découvrir les éléments d'une religion nouvelle de l'humanité, analogue au *Christianisme nouveau* qu'avait déjà prêché Saint-Simon. « Comme l'idéalisme grec a préparé le christianisme, l'idéalisme germanique prépare la religion qui succèdera au christianisme » *(Au delà du Rhin. Paris, 1835. II. p. 146 s.)*. Les termes dans lesquels il annonce cette Révolution religieuse, opérée par les sciences de la nature surtout, rappellent à s'y méprendre les prophéties de Novalis, dans son *Europa*. Et en effet c'est aussi en Novalis que Lerminier salue un des premiers apôtres de la religion future. « Abreuvé de panthéisme, amant de l'humanité, républicain rêvant d'une démocratie royale (sic), triste avec l'ancien Evangile (?), possédé d'une allégresse enthousiaste au pressentiment d'un Evangile nouveau de bonheur et de félicité, Novalis a été dans notre siècle le Christ de l'idéalisme » *(op. cit. p. 132 s.)*.

Si Lerminier voit dans Novalis le précurseur d'une religion nouvelle de l'humanité, Montalembert, dans un article de l'*Avenir* que nous avons déjà cité (v. p. 26), en fait un annonciateur de la restauration catholique en Allemagne, une sorte de « de Maistre allemand ». Le jeune poète avait, dit-il, « l'ardente dévotion d'un lévite » ; son cœur était « fervent et pur comme celui d'une vierge catholique » *(Montalembert. Œuvres complètes. Paris, 1861. VI. p. 396)*. Les secondes fiançailles de Novalis, qui suivirent de si près la mort de celle qui devait remplir son existence entière, jettent, il est vrai, une note discordante dans cette séraphique symphonie. Montalembert finit par en trouver cependant une interprétation très bizarre. Novalis, selon lui, aurait « obéi au vœu de ses parents, sans cesser d'être fidèle à celle qui absorbait ses souvenirs comme ses espérances, comptant bien que la mort viendrait assez à temps pour le rendre à ses anciens serments » *(p. 295)* ! On ne saurait rien imaginer de plus invraisemblable et de plus faux !

Une étude plus sérieuse a été publiée par M. Saint-René Taillandier en 1854 dans la *Revue de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier (Mémoire de la Section des Lettres, 1854, p. 1 ss.)*. Novalis n'est ni un réactionnaire, ni un rationaliste, c'est un « illuminé », pour qui la philosophie et la religion se ramènent à une extase tout intime et individuelle. « Le résultat du mysticisme de Novalis, c'est l'enthousiasme et, disons-le franchement, le délire de la poésie » *(op. cit. p. 14)*. M. Taillandier donne une longue et intéressante étude de Henri d'Ofterdingen. « La fleur bleue de Novalis, — dit-il, — c'est le calice céleste dans lequel repose ce qu'il y a de plus élevé, de plus sacré au monde, l'amour, la poésie, l'intelligence claire et complète de tous les secrets de l'Absolu » *(p. 27)*. Très finement le critique français compare la composition du roman à une partition musicale. « Les motifs légèrement indiqués dans l'Ouverture vont se répéter, se développer et remplir bientôt la partition tout entière » *(p. 27)*. Par contre le Mærchen de Klingsohr et surtout la seconde partie projetée du roman lui paraissent relever de la pathologie mentale, plus que de la critique littéraire *(p. 35, p. 36)*. — Cependant, dans l'ensemble, cette étude marquait un progrès, non seulement sur ce qui avait paru jusqu'alors en France, mais même sur la plupart des travaux allemands contemporains concernant le romantisme. « L'Allemagne actuelle — écrivait en terminant M. St-René Taillandier — ne juge pas Novalis : elle se venge. Irritée d'avoir succombé aux énervantes séductions du mysticisme, elle renie les maîtres qu'elle aimait hier. On reviendra un jour sur ce jugement passionné » *(p. 38)*.

A une époque récente seulement et presque contemporaine les idées romantiques allemandes ont pénétré en France dans la littérature du jour, — à la suite de la musique de Wagner, de la philosophie de Nietzsche et des drames de M. Hauptmann. Nombreuses sont du reste les affinités entre les Symbolistes français et les premiers roman-

tiques allemands. La tradition spirituelle qui relie secrètement ces deux époques littéraires apparut mieux, lorsqu'en 1895 M. Maeterlinck publia une traduction des Disciples à Saïs et des fragments de Novalis, précédée d'une étude sur le jeune mystique allemand. Cette introduction, très symptomatique et, en un certain sens, initiatrice, ne donne cependant qu'une idée très imparfaite et, à certains égards, même fausse du poète romantique. M. Maeterlinck a vu Novalis à travers les préfaces de Tieck et l'Essai de Carlyle. Cette figure de légende il s'est travaillé à la rendre plus vaporeuse, plus incolore, plus irréelle encore. Il n'a voulu reconnaître en Novalis ni le philosophe, ardent disciple de Fichte, ni l'artiste, épris d'art gœthien, mais seulement l'auteur de quelques fragments mystiques, — âme incohérente, sans flamme et sans passion, qui promène sur le monde un regard étonné et doucement extravague. « C'est un mystique presqu'inconscient et qui n'a pas de but... Il sourit aux choses avec une indifférence très douce et regarde le monde avec la curiosité inattentive d'un ange inoccupé et distrait par de longs souvenirs... Il vit dans le domaine des intuitions erratiques, et rien n'est plus ondoyant que sa philosophie... C'est un Pascal un peu somnambule, qui n'entre que très rarement dans la région des certitudes où se complait son frère ». *(Les Disciples à Saïs et les Fragments de Novalis, traduits de l'Allemand et précédés d'une introduction, par Maurice Maeterlinck. Bruxelles 1895).* Certes on reconnaît difficilement dans ce portrait le fonctionnaire scrupuleux de Weissenfels, l'ingénieur très préoccupé d'améliorations techniques, — le jeune philosophe, lecteur passionné de la « *Wissenschaftslehre* », qui rêvait de mettre l'Absolu en logarithmes et de découvrir pour l'invention artistique et les procédés de composition littéraire une méthode algébrique universelle, — l'auteur de *Henri d'Ofterdingen* enfin, qui, de son roman, projetait de faire une Encyclopédie universelle, le document des « années d'apprentissage d'une nation tout entière ». Et s'il se ren-

contrait dans sa personne quelque tendance à l'incohérence mentale, il convient de reconnaître pourtant que M. Maeterlinck l'a très délibérément exagérée.

C'est dans l'ouvrage du critique danois, M. Georg Brandes, qu'on trouverait la politique la plus radicale et la plus tendancieuse du romantisme allemand *(Die Haupt strœmungen der Litteratur des 19ten Jahrhunderts. Jubilæumsausgabe. Leipzig, 1897. II. « Die romantische Schule in Deutschland »)*. Le but franchement avoué de l'auteur est de combattre la réaction politique et religieuse dans son propre pays, — réaction dont les auteurs romantiques allemands ont été les ancêtres et les promoteurs plus ou moins responsables *(op. cit. p. 6)*. — Assurément la critique du passé, inspirée par les nécessités et les préoccupations de l'heure présente, est, à certaines heures, légitime et même indispensable : elle avait été entreprise à l'endroit du romantisme, en Allemagne même, par les libéraux de 1830. Mais il n'en est par moins à craindre que, sous l'empire persistant de préoccupations exclusivement polémiques, l'image du passé ne se déforme peu à peu. C'est ainsi que M. Brandes identifie dès le début les termes de « romantisme » et de « réaction politique et religieuse ». Cependant il est obligé de reconnaître lui-même au cours de son étude que cette identification ne se justifie en Allemagne que pour une période postérieure au premier romantisme — la période qui a suivi les guerres de l'indépendance — et que, même dans les « *Burschenschaften* », les aspirations romantiques, libérales et révolutionnaires se trouvaient souvent confondues *(op. cit. VI. « Das junge Deutschland ». p. 19 ss.)*. — Malgré cela il se trouve amené à prêter aux premiers romantiques des intentions et des arrière-pensées qu'ils n'ont jamais eues et par suite à défigurer tendancieusement leur pensée véritable. — En Novalis M. Brandes reconnaît un « de Maistre allemand », plus sentimental, moins passionnément logicien, moins équilibré et moins robuste surtout que le grand réactionnaire français. L'his-

toire de sa vie et de sa pensée n'est qu'un long reniement de l'idéal révolutionnaire, qui avait enthousiasmé sa jeunesse. « Novalis, qui dans ses lettres de jeunesse se déclare ouvert à toutes les forces intellectuelles de progrès, qui appelle de ses vœux une St-Barthélemy du despotisme, qui professe des sympathies républicaines, qui écrit au sujet du procès d'athéisme intenté à Fichte : « Le brave Fichte combat à vrai dire pour nous tous » (entre parenthèses, la phrase n'est pas de Novalis mais elle est tirée d'une lettre d'Aug. Wilh. Schlegel, voir : *Raich. Novalis Briefwechsel, p. 99)*. « Novalis finit par saluer dans le roi l'image terrestre du Destin, il en arrive à condamner le protestantisme comme une force révolutionnaire, à glorifier la puissance temporelle du pape et à présenter l'apologie du jésuitisme » *(op. cit. II. p. 6)*. Ailleurs l'auteur esquisse un parallèle — quelque peu poncif — entre le poète aristocrate, le fonctionnaire loyaliste de Weissenfels, et les va-nu-pieds de la Révolution, qui couraient à la frontière en chantant la Marseillaise *(ibid. p. 202)*. Ou bien encore il oppose Novalis au poète révolutionnaire Shelley. « Pour Novalis la Vérité s'appelait Poésie et Rêve, pour Shelley elle s'appelait Liberté. Novalis la cherchait dans une Eglise immuable et puissante, Shelley dans une hérésie militante. Le premier la faisait s'asseoir sur le trône et sur le siège pontifical ; le second secouait le joug de toute autorité » *(ibid. p. 221)*.

Est-il besoin de signaler, non seulement ce qu'il y a d'artificiel dans de pareils parallèles, qui isolent les hommes de leur entourage et de leur époque, — mais aussi ce qu'il y a d'excessif et même de complètement erroné dans ce réquisitoire brillant ? M. Brandes, pour les besoins de la cause, attribue vraiment une importance exagérée aux aspirations révolutionnaires du jeune étudiant, qui se réduisaient à quelques tirades sonores. Combien cette conception d'une « évolution » politique chez Novalis paraît invraisemblable si on songe qu'en 1792, au moment où il était encore en pleine effervescence révolutionnaire, il son-

geait cependant très sérieusement à prendre service dans les armées qui devaient combattre les phalanges républicaines sur le Rhin ! — Que Novalis ait appartenu par sa naissance à un milieu aristocratique, on ne saurait, en bonne justice, l'en rendre responsable. Mais qu'il ait été un « aristocrate » dans le sens où M. Brandes prend le mot, c'est inexact. L'aristocratie qu'il rêvait, comme les autres romantiques de son temps, c'était une aristocratie de culture et d'intelligence ou, plus exactement, une aristocratie d'artistes, et il s'est représenté lui-même sous les traits du poète Henri d'Ofterdingen, fils d'un humble artisan d'Eisenach. — De même on peut se demander dans quelle œuvre Novalis a glorifié « la puissance temporelle du pape ». Le pamphlet religieux d'*Europa* aboutit à une conclusion précisément opposée et sur ce point encore M. Brandes a profondément méconnu les véritables aspirations religieuses et philosophiques du romantisme primitif. — Ce sont ces problèmes particuliers, soulevés par l'interprétation de l'œuvre de Novalis, que nous allons à présent encore passer en revue.

## CHAPITRE II

# LES PROBLÈMES

### LE PROBLÈME CHRONOLOGIQUE DES HYMNES A LA NUIT

Un premier problème d'ordre biographique, se pose à propos de la date où furent composés les *Hymnes à la Nuit*. Ce problème a une certaine importance, car selon la solution qu'on y apporte la conception d'ensemble qu'on se fait de l'auteur se trouve notablement modifiée. Faut-il voir dans ces chants un document personnel intime, écrit sous le coup d'une émotion profonde et sincère, — ou une simple rhapsodie, poétique et philosophique ? L'interprétation même qu'on donnera de la « Nuit », à laquelle sont dédiés ces hymnes, sera différente, selon la réponse qu'on fera à cette question.

Les solutions les plus dissemblables ont été proposées et les Hymnes à la Nuit ont successivement occupé les différents casiers chronologiques de la courte biographie du poète. Déjà les premiers biographes, Just et Tieck, se trouvent en désaccord sur ce point. Just recule la composition des Hymnes à la Nuit à une date indéterminée, mais assez postérieure aux évènements qui en ont inspiré la composition *(Novalis Schriften. Berlin, 1846. III p. 31)*, tandis que Tieck leur assigne comme date l'automne de l'année 1797 *(Novalis Schriften. Berlin, 1837. I. p. XIX)*. Dilthey a re-

pris ce problème et, avec beaucoup de perspicacité, a émis le premier une hypothèse, que des études plus récentes ont en partie justifiée depuis. « Il ressort de certains indices tout intimes que les Hymnes à la Nuit ne peuvent avoir été conçus après l'été 1797, *alors même qu'ils auraient subi un remaniement postérieur*. Ce remaniement on croit le deviner dans le style même, où se retrouve comme un reflet de la langue de Schleiermacher ; de même la dernière poésie ressemble à un hors-d'œuvre, qui appartiendrait déjà à l'époque des Hymnes spirituelles... Quelle que soit du reste la date précise de leur composition, ces poésies ne pouvaient être écrites que dans le recueillement douloureux de la première période de deuil : elles en apportent l'image sincère. Elles ont quelque chose de plus effrayant que la plus funèbre des histoires » *(Preussische Jahrbücher, op. cit. p. 608)*. M. Haym arrive à peu près à la même conclusion. Quelle que soit la date de la rédaction définitive, « il est incontestable que ces chants plongent profondément dans les émotions de l'été 1797. Ils reproduisent presque textuellement les motifs du Journal du poète » *(Die romantische Schule, op. cit. p. 337)*. — La biographie anonyme faite par un membre de la famille Hardenberg (et que nous désignerons dans la suite toujours sous la simple rubrique de « Nachlese ») fait également remonter la composition des Hymnes à la Nuit à une période assez voisine des évènements de 1797. L'auteur du reste a besoin de cette hypothèse pour établir la sincérité religieuse des cantiques chrétiens. « Pourquoi le lecteur éprouve-t-il en lisant les Hymnes à la Nuit un saisissement si étrange ? C'est que ces chants sont le document poétique de la conversion religieuse du poète... La vie nouvelle d'un chrétien régénéré pousse ses premiers bourgeons dans les H. à la N. » *(Friedr. von Hardenberg. — Eine Nachlese, etc. Gotha, 1883. p. 153)*. — Dans son commentaire des H. à la N., M. Roman Wœrner ne précise aucune date ; il constate simplement que les deux derniers hymnes se rapprochent par le fond et par la

forme des Hymnes spirituelles de l'année 1799 *(Rom. Wœrner. — Novalis' Hymnen an die Nacht und geistliche Lieder. München, 1885. p. 4)*. — Schubart, qui sur presque tous les points adopte les solutions de la « Nachlese », voit également dans les H. à la N. un document de la crise morale et religieuse qui s'est déroulée pendant l'été 1797. *(Schubart. — Novalis' Leben, Dichten und Denken. — Gütersloh, 1887. p. 65)*.

Cette solution semblait donc généralement admise, lorsque M. Bing, en 1893, pensa révolutionner la « Novalislitteratur » en reculant la composition des H. à la N. jusqu'à la fin de la carrière poétique de Novalis. Cette œuvre serait, d'après lui, contemporaine du roman Henri d'Ofterdingen. A l'appui de cette assertion l'auteur invoque trois espèces d'arguments. — D'abord un argument biographique : Novalis n'a envoyé les H. à la N. à l'Athenæum qu'en janvier 1800. Si cette œuvre avait été composée antérieurement il l'aurait lue à ses amis romantiques, ou tout au moins nous en trouverions quelque trace dans sa correspondance littéraire. En tout cas il en aurait parlé à Tieck, dont il fit la connaissance pendant l'été 1799. Donc, l'œuvre a été composée postérieurement à cette dernière date. — Cet argument biographique, à l'examiner de près, ne prouve pas grand'chose et les faits allégués peuvent aussi bien se retourner contre l'hypothèse de M. Bing. Il est en effet tout à fait étrange, si on suit le raisonnement de l'auteur, que Tieck, qui, à partir de 1799, était en relations suivies avec Novalis et se trouvait au courant de tous ses projets littéraires, ait précisément situé la composition des H. à la N. dans la période qui a précédé sa rencontre avec le jeune poète. De plus, à partir de 1798, Novalis informe ses correspondants romantiques de tous ses projets et nous assistons, dans ses lettres, à l'éclosion de toutes ses œuvres. Pourquoi les H. à la N. font-ils exception à la règle, — si ce n'est parce que cette œuvre était alors, au moins dans ses grandes lignes, déjà terminée ? Enfin il y a, avons-

nous vu dans notre étude des H. à la N., des témoignages plus précis et que M. Bing a entièrement négligés. Dans une lettre datée de Berlin, mais qui fait manifestement allusion à des évènements déjà anciens, Frédéric Schlegel se rappelle avoir feuilleté les « papiers » de son ami, pendant un séjour qu'il fit à Weissenfels en été 1797, et y avoir découvert « les indications splendides d'une poésie et d'une religion nouvelles de la mort » *(Raich, op. cit. p. 130)*. A quelle œuvre ces lignes peuvent-elles s'appliquer sinon précisément aux H. à la N. ? — A ces arguments biographiques M. Bing ajoute des arguments d'ordre psychologique. L'auteur croit à la sincérité absolue de l'amour de Novalis pour Sophie et de son deuil, lorsque mourut cette dernière. Il fallait donc qu'une assez longue période s'écoulât pour permettre à la douleur de s'exprimer sous une forme artistique. M. Bing s'exagère beaucoup, croyons-nous, la profondeur réelle de cette douleur qui, dès le début, affecta la forme d'une attitude toute philosophique et poétique. C'est ici qu'une analyse psychologique serrée de la personnalité du poète eût été nécessaire, — analyse que M. Bing n'a même pas essayée. Qu'est-ce que cette « Nuit » mystérieuse à laquelle sont dédiés les chants de Novalis ? L'auteur ne cherche pas à en approfondir le sens. Il constate simplement que la Nuit est le contraire du Jour, et qu'en célébrant la Nuit le poète a manifesté son antipathie pour le Jour. « Alors la question se pose au sujet de notre poésie : d'où vient cette antipathie du poète pour le Jour ?... Je suis obligé de l'avouer : je ne puis m'expliquer jusqu'à présent d'où a pu venir cette antipathie » *(Bing. — Novalis. Eine biographische Charakteristik. Hamburg und Leipzig, 1893. p. 113)*. — Enfin M. Bing invoque encore des arguments d'ordre artistique. Il voit dans les H. à la N. l'œuvre la plus parfaite, au point de vue formel, de Novalis. Elle ne peut donc paraître l'œuvre d'un débutant. C'est ici que l'argumentation de l'auteur devient tout à fait déconcertante. En effet à tout lecteur non prévenu les H. à la N.

présentent une succession incohérente de fragments lyriques disparates, les uns écrits en vers libres, les autres en prose rythmée, les autres groupés en strophes régulières. M. Bing, qui prétend découvrir dans cette succession bigarrée une « progression admirable », se trouve, dès qu'il essaye d'analyser cette progression, en présence de lacunes et d'incohérences inexplicables. Déjà dans le premier hymne il note ce qu'il appelle deux « sauts ». Après l'invocation du début, dit-il, « survient une brusque transition ou plutôt un saut *(ein Sprung)* et nous tombons tout à coup dans la Nuit mystérieuse » *(op. cit. p. 103)*. Après le premier saut en profondeur, le commentateur nous invite à en faire un second, en hauteur cette fois. « Encore un saut — lisons-nous quelques lignes plus bas — et cette fois-ci nous nous élevons ». — Entre le second et le troisième hymne, voilà qu'il faut sauter de nouveau. « Tout à coup, — nous faisons un nouveau saut et un nouveau développement commence » *(op. cit. p. 104)*. Après ces trois sauts successifs, le troisième hymne nous surprend enfin « *comme la délivrance heureuse d'une femme qui accouche* » !! *(sic)* — *(op. cit. p. 105)*. Et nous ayant ainsi conduit de cahot en cahot et d'accident en accident, l'auteur conclut : « J'ai le courage de l'affirmer : cette composition analogique et progressive, qui dans l'ensemble de l'œuvre met une sorte de gradation, n'est pas le produit d'un instinct organisateur aveugle, mais d'un art conscient et libre » *(op. cit. p. 106)*. Cette affirmation si « courageuse » contraste quelque peu avec l'aveu modeste d'incompétence auquel nous avons vu l'auteur se résigner un peu plus haut.

M. Bing n'a pas fait école. Dans une étude plus récente sur la poésie lyrique de Novalis, M. Busse reprend une hypothèse antérieurement formulée. M. Dilthey, on se le rappelle, avait déjà pressenti que le texte des H. à la N., tel que l'apportait l'édition Tieck, devait avoir subi des remaniements postérieurs. M. Rom. Wœrner avait même cru pouvoir dégager, sous la version en prose, une version ré-

digée primitivement en vers libres. M. Busse a encore précisé ces conjectures. « Les H. à la N. — dit-il — n'ont vu le jour ni en 1797, ni en 1798, ni en 1799, mais à ces trois dates à la fois. Pendant ces années la conception première a peu à peu pris le développement qu'elle a aujourd'hui et la forme poétique s'est calquée sur le contenu. Deux dates sont certaines : en mai 1797 le poète a fixé une première fois sa pensée sous forme d'esquisses et de projets ; à la fin de 1799, ou au commencement de 1800 a eu lieu une rédaction complète et définitive » *(Dr. Carl. Busse. Novalis' Lyrik. Oppeln, 1898. p. 6)*. M. Busse montre que non seulement il n'y a aucune unité ni aucun plan prémédité dans le choix des formes métriques, mais que, de plus, la pensée philosophique du poète a sensiblement évolué au cours de la composition de l'œuvre. La « Nuit » n'a plus dans les derniers hymnes le même sens que dans les premiers : le sens devient de plus en plus général, philosophique, symbolique, — ce qui correspond manifestement à une transformation parallèle qui s'était opérée dans l'esprit de l'auteur, à mesure qu'il s'éloignait des évènements qui avaient inspiré la conception première de l'œuvre. En même temps la forme devient de plus en plus classique et châtiée. La dernière rédaction des Hymnes, d'après Busse, se placerait en 1799 ou en 1800. L'idée serait alors venue à Novalis de clore définitivement ce chapitre de son existence, puisqu'aussi bien des projets matrimoniaux et littéraires nouveaux devaient de plus en plus détourner sa pensée vers d'autres objets. « La rédaction définitive peut s'interpréter ainsi : Novalis avait hâte d'en finir ; peut-être voulut-il, en prenant des engagements matrimoniaux nouveaux, liquider son passé ; il rassembla donc toutes ses esquisses fragmentaires, leur donna une forme littéraire, combla les lacunes, inventa des transitions, et intercala dans le texte en prose les parties versifiées qui lui paraissaient réussies » *(op. cit. p. 20)*.

Le problème des H. à la N. fit un grand pas vers la solution lorsqu'en 1901 l'édition des œuvres complètes due aux

soins de M. Heilborn, apporta enfin le texte du manuscrit original. Un point tout au moins fut définitivement acquis : c'est que le manuscrit original était rédigé en vers libres, à l'exception de quelques fragments écrits en prose rythmée. A quelle date remonte ce manuscrit ? M. Heilborn propose la fin de l'année 1798 ou le commencement de 1799. Mais ce n'est là qu'une « impression » chez lui. Du reste rien ne prouve que la date du manuscrit soit aussi la date où l'œuvre tout entière a été composée, comme d'un seul jet. Rien même de plus invraisemblable, quand on connaît les habitudes de composition fragmentaire du jeune poète. M. Heilborn lui-même estime que ce manuscrit, d'une écriture rapide et presque sans aucune correction, pourrait n'être qu'une transcription postérieure de fragments déjà esquissés. (Voir : *Heilborn. — Novalis, der Romantiker. Berlin, 1801, p. 135).* — Quant à la question de savoir qui a pu rédiger la version en prose — si cette version émane de la plume de Novalis lui-même, ou de la plume d'un de ses amis — Schleiermacher ou Tieck — elle reste, dans l'état actuel des choses, absolument controversable. M. Heilborn et M. Busse seraient plutôt disposés à admettre cette dernière hypothèse *(Deutsche Litteraturzeitung. 23 mærz 1901. — Voir l'article de M. Busse sur l'étude de M. Heilborn).* On sait en effet que dans la Revue romantique, dite l'*Athenæum*, les éditeurs-correcteurs en usaient très librement avec les manuscrits qui leur étaient confiés. Comme l'observait déjà M. Dilthey, certains passages des premiers Hymnes à la Nuit rappellent beaucoup la manière un peu oratoire de Schleiermacher. Ce sont précisément ceux qui ont subi les plus profondes altérations. On a quelque peine à admettre que le poète ait ainsi lui-même défiguré son œuvre, qui semble être devenue, dans la version prosaïque, moins sincèrement poétique. Malheureusement la correspondance publiée de Novalis s'arrête bientôt après l'envoi des Hymnes à la Nuit et ne peut nous fournir, sur ce petit point de détail, aucun témoignage précis.

## LE PROBLÈME PSYCHOLOGIQUE

L'œuvre poétique et philosophique de Novalis se trouve intimement liée à l'histoire de sa propre personnalité. Quels sont les liens profonds qui unissent cette œuvre à cette personnalité, — en quelle mesure a-t-elle été sincèrement vécue, — quel tempérament, quelle forme d'esprit s'y reflètent ? Non seulement l'image qu'on se fera de l'auteur, mais aussi l'interprétation qu'on donnera de sa pensée et particulièrement de sa vie religieuse se trouvent intéressées dans ce problème psychologique, qui restera toujours le problème central de toute étude sur Novalis. Précisément les Hymnes à la Nuit sont à ce titre particulièrement significatifs : nous y voyons, sous le coup de certains évènements réels, racontés dans le Journal de l'année 1797, se dessiner peu à peu tous les grands problèmes qui occupent dans la suite l'esprit du poète et on peut dire que ces chants contiennent en germe toute son œuvre artistique et philosophique. C'est donc plus particulièrement sur la crise morale dont ces hymnes nous apportent le document poétique, que porteront les investigations de la critique. Jusqu'à quel point Novalis a-t-il réellement vécu cette crise ? Quel en a été le caractère ? A-t-il triomphé dans la suite de ces influences maladives ?

On se rappelle la « légende » que les amis du poète s'étaient efforcés d'accréditer auprès du public et qui contribua pour une bonne part à fonder la réputation littéraire du jeune auteur. Par un contre-coup inévitable, du jour où le mysticisme romantique fut frappé de discrédit, cette légende suscita des interprétations tout opposées et non moins excessives. Novalis ne fut plus qu'un malade, un déséquilibré, bref un « cas pathologique ». D'une manière générale on peut dire que la critique nouvelle a réagi contre ces deux tendances à la fois, distinguant de plus en plus entre le personnage réel, tel qu'il apparaissait dans la vie quotidienne,

et le personnage plus ou moins fictif, dont la physionomie se dessine dans l'œuvre littéraire.

Déjà M. Dilthey a eu le sentiment de la complexité du problème psychologique. Il y a, selon lui, chez Novalis à la fois un aspect pathologique et un aspect sain. Des dispositions maladives et destructives luttaient sans cesse chez lui avec des activités positives et saines. « C'était en vérité une nature, sinon franchement pathologique, du moins toute subjective. Certaines émotions persistantes l'ont entièrement absorbé, jusqu'à faire disparaître à ses yeux l'ensemble des réalités qui constituent le monde » *(Preussische Jahrbücher, op. cit. p. 605)*. Particulièrement saisissant apparaît le conflit entre ces deux natures dans le Journal du poète : « Ce Journal, mieux que toutes les légendes, nous montre quelles puissances il y a en nous qui nous poussent à nous détacher du monde et même de la vie, — et quelles autres puissances réagissent sans cesse contre les premières. Qui peut dire comment se serait terminé le conflit, s'il s'était déroulé dans la cellule silencieuse d'un monastère ! » *( op. cit. p. 607)*. Ainsi M. Dilthey croit à l'absolue sincérité de cette crise. Novalis en est-il sorti vainqueur ? A-t-il définitivement triomphé, au moins intellectuellement et moralement, de ces puissances destructrices ? L'auteur ne le croit pas. Il compare à cet égard la crise racontée dans le Journal du poète à la conversion de St Augustin. « La destinée individuelle ne fut pas pour Novalis, comme pour les natures vraiment supérieures et intellectuelles, un simple aiguillon qui stimula en lui une conception plus compréhensive de l'univers. Il est resté complètement emprisonné dans sa destinée. Elle a imprégné toute sa pensée, elle a déterminé le contenu de sa vie religieuse. Il ne s'en est libéré dans la suite que partiellement » *(op. cit. p. 605)*.

Ce sont les deux mêmes aspects contraires, — l'aspect sain et l'aspect morbide — qui se retrouvent dans l'étude de M. Haym, sans que cet auteur ait réussi à les concilier ou tout au moins à interpréter cette dualité. Il commence par nous

présenter un Novalis entièrement sain. Incontestablement des symptômes pathologiques apparaissent dans le Journal et même dans les Hymnes à la Nuit, mais M. Haym ne croit pas que ces dispositions aient eu des racines profondes dans l'âme du poète. Ce qui le frappe au contraire chez ce dernier, c'est son optimisme foncier, qui ne l'abandonne jamais, même dans les plus douloureuses épreuves *(Haym. Die romantische Schule, op. cit. p. 324)*. « Nulle trace chez lui de cette mélancolie solennelle, de cette tristesse morne et accablée dont souffrait, dans des régions voisines, l'esprit rêveur de Hœlderlin » *(ibid. p. 328)*... « Par Just nous savons combien Hardenberg savait mieux que Wackenroder ou Hœlderlin trouver un compromis entre les aspirations idéalistes d'une part et les exigences pratiques et professionnelles d'autre part... C'est ce qui l'a sauvé du naufrage qui attendait ces deux derniers » *(ibid. p. 330)*... « Pas un seul instant nous ne devons oublier que cet homme, avec ses brillantes facultés poétiques, se conduisait en même temps dans la réalité comme *un esprit foncièrement sain*, comme une intelligence puissante, animée du plus pur sentiment du devoir dans toutes les circonstances de la vie ordinaire » *(ibid. p. 353)*. — Cependant, à quelques pages d'intervalle, voici qu'apparaît tout à coup, sans transition, un aspect tout opposé. « Une puissance aussi irrésistible que l'inflexible logique entretenait chez lui cet enthousiasme de la tombe ; *la nature même avait imprimé à cet homme les stigmates de la mort précoce*... Au-dedans de lui habitait déjà la mort, qu'il célébrait et qu'il redoutait à la fois, devant laquelle se révoltait instinctivement la joie de vivre de sa jeunesse ; — en lui habitaient les Esprits, avec qui il entretenait des rapports secrets ; — cette maladie qui lentement consume et spiritualise l'homme alimentait la flamme de son idéalisme et *sa pensée vivait avec la mort et la maladie sur un pied d'inquiétante familiarité* » *(op. cit. p. 361)*.

La biographie de Novalis entra dans une nouvelle période lorsqu'en 1873 un membre de la famille Hardenberg publia

dans la « *Nachlese* » un recueil de lettres inédites, reliées entre elles par un commentaire biographique. Aussi bien le commentaire que le choix des lettres trahissaient une certaine arrière-pensée apologétique. Il s'agissait moins de nous présenter l'écrivain dans le milieu littéraire où sa pensée s'est développée, que de réhabiliter l'homme devant un certain public et, pour cela, de l'isoler du groupe un peu compromettant de ses collaborateurs et amis romantiques. Sans doute il était impossible de contester les dispositions maladives qui se trouvent dans le Journal du poète et dans les Hymnes à la Nuit. La « Nachlese » y reconnaît même les symptômes d'une véritable *maladie mentale*. « On voit combien sont maladives ces dispositions ; il est pénible de voir le jeune homme s'ausculter sans cesse lui-même. Mais sa biographie nous apparaît dans un jour entièrement faux, si on fait de cette maladie morale *(Gemütskrankheit)*, de cette aspiration à mourir qui devait disparaître et qui disparut en effet, le fond même de son caractère » *(Friedrich von Hardenberg. Eine Nachlese, etc. op. cit. p. 142)*. Ce fut sur le terrain religieux que l'auteur anonyme de la biographie engagea le débat. La crise, dont le Journal et les Hymnes à la Nuit nous retracent les péripéties, eut un caractère profondément moral et religieux. Il en sortit une âme complètement régénérée par la vérité chrétienne. Novalis apparut ainsi comme une sorte de puritain mystique qui, tout en frayant dans la société un peu libre d'Iéna, sut grâce à son éducation religieuse, grâce surtout à une conversion profonde et quasi-miraculeuse, se préserver des influences délétères de l'ironie à la Schlegel. Il resta, dans les cercles romantiques, un « isolé », à cause de sa foi religieuse sincère. « Novalis est un des seuls parmi les premiers romantiques qui, dès cette époque, ait trouvé la solution de la dissonance morale dans son rapport avec le Christ » *(op. cit. p. 158)*.

Cette interprétation a inspiré également l'étude consciencieuse mais extraordinairement touffue et incohérente de

M. Schubart *(Schubart. Novalis'Leben, Dichten und Denken. Gütersloh, 1887)*. L'auteur prenant au pied de la lettre le passage où Novalis affirmait à Just que la littérature n'était pour lui qu'une chose accessoire, — est avant tout préoccupé de décerner à son héros un brevet de bonne vie et mœurs, de capacité professionnelle, de loyalisme monarchique et d'orthodoxie religieuse, et pour cela de montrer qu'il ne partagea aucun des écarts de conduite ou de pensée, qui ont discrédité la plupart de ses compagnons littéraires. « Il apparaît clairement — lisons-nous déjà dans l'Introduction de cette étude — que Novalis occupe en face de l'école romantique telle que nous l'avons définie, *une position tout-à-fait à part ;* car tout ce que nous savons de sa vie trop tôt brisée est empreint d'une pureté et d'une innocence charmantes, et d'autre part un trait frappant de sa personnalité poétique tout entière, c'est que nous n'y trouvons rien de cette subjectivité arbitraire, capricieuse, ironique, qui caractérise toutes les grandes productions du romantisme » *(op. cit. p. 5.)*. A quoi est due cette position « tout-à-fait à part » ? M. Schubart répond, avec la « *Nachlese* », qu'elle tient à la conversion religieuse du poète, dont les Hymnes à la Nuit nous apportent le témoignage encore confus et qui s'affirma complète dans les Hymnes spirituelles de l'année 1799. « Jésus l'a choisi de préférence à beaucoup d'autres, dans ce siècle d'impiété : c'est ce que je me suis proposé de prouver dans ce livre » *(op. cit. p. 193)*.

Ce sont des préoccupations apologétiques analogues, plus ou moins conscientes, qu'on retrouverait dans l'étude de M. Busse sur les poésies lyriques de Novalis *(Novalis' Lyrik. Oppeln, 1898)*. Déjà le titre est significatif. M. Busse ne se soucie pas d'étudier son auteur complètement. La philosophie de Novalis ne l'intéresse guère. Il l'expédie en quelques formules dédaigneuses. Il reste donc le poète. Ici encore M. Busse a fait son choix. Il n'aime pas les Hymnes à la Nuit. Il est choqué par l'obscurité de la pensée et

l'incohérence de la forme. Et puis les Hymnes à la Nuit contredisent la conception psychologique qu'il s'est faite du poète. On a trop reproduit, selon lui, le cliché traditionnel du jeune phtisique, mélancolique et mystique. Il s'agit de faire ressortir à présent l'aspect opposé. « Dans tout cela il y a bien un grain de vérité. Mais on a malheureusement voulu en faire toute la vérité. Et ainsi on ne saurait trop répéter le contraire : Novalis était un tempérament foncièrement gai, un jeune homme complètement sain (?), qui s'est battu en duel comme étudiant, qui a conté fleurette à toutes les filles, et qui prisait par dessus tout la vie joyeuse. Ce n'était pas un poète tragique du tout. Son genre c'est la grâce espiègle et une certaine familiarité souriante » *(op. cit. p. 38)*. Nous allons donc nous trouver en présence d'un anacréontique, à la manière de Gleim, chantant sur tous les tons le vin et l'amour ? Nullement. L'œuvre qui, d'après M. Busse, exprime le plus parfaitement le lyrisme particulier de Novalis ce sont les Hymnes spirituelles, particulièrement les hymnes à Jésus. Il y a là pour le moins un paradoxe. C'est qu'il s'agissait avant tout de « reconquérir » Novalis pour l'opinion publique protestante, de le laver de tous les soupçons, soit de catholicisme soit de mysticisme, qu'ont fait planer sur lui ses relations avec les romantiques d'Iéna ; il s'agissait, par lui, de faire indirectement la leçon au premier romantisme et de lui apprendre ce qu'il aurait pu et dû être. « Les Hymnes spirituelles de Novalis n'appartiennent plus à l'école romantique telle qu'elle a été en réalité, mais elles réalisent, à un point de vue particulier, l'idéal du romantisme *tel qu'il aurait dû être*, ou tout au moins un des aspects de l'idéal que l'école romantique avait reçu la mission de réaliser » *(op. cit. p. 47)*.

Ainsi dans la « *Nachlese* », dans les études de M. Schubart et de M. Busse la conversion religieuse, comme une sorte de « deus ex machina », aplanit miraculeusement toutes les difficultés. A son tour M^me^ Ricarda Huch voit dans les dispositions maladives qui ont inspiré le Journal de Novalis

et les Hymnes à la Nuit, un grand drame moral, sincèrement et profondément vécu, affectant un caractère de plus en plus religieux. « Peut-on imaginer un spectacle plus sublime que celui d'un homme, qui se croit une force d'âme suffisante pour pouvoir, par un acte de liberté, par une aspiration surnaturelle, s'arracher peu à peu à toutes les séductions de la chair et de la jeunesse, se détacher d'un monde bien-aimé ? Il a si profondément vécu son idéalisme qu'il a cru pouvoir élever son moi impérissable jusqu'à ce suprême affranchissement, jusqu'à cette suprême immortalité... La force qui triomphe de la mort, tel apparut désormais à Novalis, à la suite d'une révélation nouvelle, le Christ qu'il adorait ; la religion qui triomphe de la mort, tel lui apparut le christianisme où il avait grandi et qu'il venait de reconquérir » *(die Blüthezeit der Romantik. op. cit. p. 75).* —

Cependant une récente étude biographique de M. Heilborn *(Novalis der Romantiker. Berlin, 1901)* est venue jeter un jour nouveau sur certains points de la vie intime du poète. Grâce aux documents inédits qu'il a pu consulter, l'auteur a définitivement réduit à néant un certain nombre de légendes. C'est ainsi que le premier amour de Novalis apparut tel qu'il était réellement : un caprice de jeune homme, où l'imagination tenait plus de place que le cœur. Il en est de même du deuil qui frappa le jeune fiancé : il s'agit là d'une attitude très voulue, d'une auto-suggestion qu'il s'est donnée à lui-même. — Novalis n'était rien moins qu'un puritain dans la vie privée. Le fond moral de son tempérament, si on le dégage de certaines formules mystiques, c'est un culte très raffiné de la volupté, un sensualisme éthéré. Tout en gardant à la défunte un souvenir religieux, il se passionnait pour les charmes très concrets, semble-t-il, et très épanouis d'une jeune beauté florissante et coquette. Déjà les contemporains avaient remarqué ce double aspect de sa vie. « Madame Schlegel nous parle souvent de Novalis », écrivait Justinus Kerner ; « elle prétend qu'il était dans la vie ordi-

naire un tout autre homme que dans ses écrits » *(Justinus Kerner's Briefwechsel mit seinen Freunden. Stuttgart, 1887. I. p. 117)*. « Il y a — selon M. Heilborn — une duplicité particulière dans le caractère de Novalis... Extérieurement elle se manifeste dans son double amour pour une morte et pour une vivante, amour qui s'est affirmé avec la même force dans les deux sens à la fois... Au dedans elle se manifeste dans sa poésie même » *(Heilborn, op. cit. p. 114)*.

A quelles dispositions psychologiques intimes répondait cette faculté de dédoublement moral, quelle est la formule biologique d'un pareil tempérament intellectuel et artistique, comment toute une œuvre philosophique et poétique s'est-elle développée de ce germe et s'est-elle organisée dans un pareil cerveau — ce sont là des questions plus précises, auxquelles l'étude M. Heilborn n'apporte pas de réponse satisfaisante. D'une part le biographe a presque complètement négligé l'interprétation de l'œuvre ; il se contente de présenter l'homme et le milieu où celui-ci a vécu. D'autre part un certain mysticisme littéraire tient souvent la place d'une analyse méthodique et rigoureuse. Qu'est-ce que cette « *Sehnsucht* » par où M. Heilborn explique toute la vocation poétique de Novalis ? « A Wittenberg le poète romantique est né en Novalis. Une aspiration nostalgique s'est éveillée en lui, qui jamais depuis ne l'a quitté — un désir nostalgique du foyer familial, le besoin d'une activité paisible, d'un bonheur calme et resserré » *(op. cit. p. 47)*. C'est cette « Sehnsucht », subitement éclose à Wittenberg, on ne sait trop pourquoi, qui du révolutionnaire ardent aurait fait un apôtre de la légitimité, qui aurait inspiré ses fragments politiques *(p. 48)*, fait naître en lui son amour pour Sophie *(« il la vit avec les yeux de la nostalgie et l'anima » p. 55)*, déterminé sa foi religieuse *(« le monde supra-sensible ne fut qu'une nouvelle orientation de sa nostalgie intime » p. 107)*, provoqué sa génialité philosophique *(« Elle a rendu possible chez lui cette pénétration intérieure où il excellait » p. 107)*, qui se serait exprimée plus particulièrement dans

sa conception historique du christianisme *(p. 144)* et même du socialisme *(p. 205)* et qui constituerait le fond caché de sa philosophie magique de la Nature *(p. 154)*. Il y a là évidemment un problème psychologique intéressant, mais auquel les termes fatidiques de « *Sehnsucht* » et de « *Gemüt* » ne sauraient donner une solution satisfaisante. Ces termes en effet n'expliquent pas une personnalité, puisqu'au contraire ils ne prennent de sens que par elle. Définir Novalis par le « *Gemüt* » c'est faire une pétition de principes ; dire de lui qu'il a été le poète de la « *Sehnsucht* » revient presque à formuler une tautologie.

Ainsi nous voyons le problème psychologique, que soulève la personnalité de Novalis, aboutir aux solutions les plus contradictoires. Selon leurs sympathies personnelles et aussi selon l'idée qu'ils se sont faite *a priori* d'un certain « type » romantique, les critiques ont de préférence fait ressortir l'un ou l'autre aspect de cette personnalité. Les uns, comme M. Busse, ont voulu voir en Novalis « un tempérament foncièrement gai, un jeune homme complètement sain ». Dans une introduction qu'il écrivait en tête d'une nouvelle édition populaire des poésies de Novalis, M. Blei forçait encore la note. Le jeune romantique est devenu chez lui un épigone de Gœthe. « Sa vie, sans qu'il s'en rendît lui-même bien compte, était conforme à l'idéal gœthien, qui est la jouissance active de la vie, sous quelque forme que celle-ci se présente » *(Die Gedichte von Novalis. — Universal Bibliothek. Leipzig, Reclam. p. 9)*. La douleur même n'avait pas de prise sur lui, car « c'est là encore un trait gœthien de sa nature : il ne se sentait jamais malheureux ; un fonds d'indifférence et d'égoïsme optimiste l'a préservé de cette expérience. Donner à son moi intime une expansion harmonieuse, vivre la réalité : tel est le problème, posé par Gœthe dans *Wilhelm Meister*, et c'est là aussi, dès le début, la devise propre de Novalis, — avec cette différence que ce dernier n'hésite pas, comme le héros de Gœthe, troublé par des incertitudes intérieures, mais qu'il s'en va droit son

chemin, comme un voyageur qui voit son but et sait où le trouver. Rien ne le détourne de lui-même, aucune fausse exigence, qu'il ne se soit lui-même imposée, aucune souffrance humaine, qu'il n'ait su résoudre en harmonie » *(op. cit. p. 24)*. Telle est aussi, à peu près, la conclusion de M. Heilborn. « Une chose, il la possédait par-dessus toutes : le courage de sa personnalité... Je ne sache personne qui, si jeune, ait possédé à un plus haut degré le courage de sa personnalité » *(Novalis der Romantiker. op. cit. p. 199 s)*.

A ce Novalis plein d'entrain, d'activité, de courage, type de l'égoïste supérieur, d'autres critiques continuent à opposer, non sans raison, un Novalis mystique, malade, décadent. On a vu que Dilthey et Haym eux-mêmes n'avaient pu s'empêcher de noter cet aspect pathologique du poète. Dans une étude sur Zacharias Werner, M. Poppenberg signale quelques traits de ressemblance entre les deux mystiques romantiques. Particulièrement il trouve chez Novalis cette conception érotique de la mort — *Todeserotik* — qui prit chez Zach. Werner un caractère si nettement pathologique *(Felix Poppenberg. — Zach. Werner, Berlin, 1893. p. 53)*. « Novalis — dit-il — a réellement porté la couronne d'épines de la douleur et par là ses traits nous paraissent ennoblis. Il célèbre les orgies de la mort, mais avec le désir sincère d'abolir en lui la volonté de vivre » *(ibid. p. 58)*. — Dans une Introduction à une anthologie des poètes romantiques M. Jacobowski a rapidement esquissé la « psychologie », ou plus exactement la « pathologie » du lyrisme romantique *(Die Psychologie der romantischen Lyrik, voir : die Blaue Blume. Leipzig, 1900)*. Moins préoccupé de donner une analyse approfondie des individualités que d'esquisser un certain « type » littéraire très général, il oppose au « réaliste » optimiste et sain, le « romantique » pessimiste et décadent. Le premier, dit-il, réagit contre la souffrance. Les sentiments chez lui sont francs, complets, énergiques. Il sait trouver l'art dans la vie même, parce qu'il sent celle-ci bouillonner en lui, riche et puissante. Le ro-

mantique au contraire est un être essentiellement « problématique », sans volonté énergique, un « inadapté ». Ses sentiments sont incomplets et confus. Il ne réagit pas contre la douleur, mais au contraire il s'y complaît. Le ton affectif qui prédomine en lui est ce qu'on a appelé « le plaisir de la douleur ». Incapable de s'intéresser aux grands problèmes vitaux, il transcende l'art, par le symbole, pour procurer à sa propre vie affaiblie une exaltation factice. — Incontestablement la personne et l'œuvre de Novalis répondent en partie à cette définition psychologique. M. Heilborn lui-même constate les symptômes pathologiques qui s'annoncent déjà dans les lettres de jeunesse du poète. « Une imagination malade et qui se complaît dans sa maladie s'exprime dans ces lettres » *(Novalis der Romantiker, op. cit. p. 43)*. Il attribue les progrès de la phtisie chez Novalis autant à des dispositions morales morbides qu'à des causes physiologiques *(p. 103)*. Jamais le poète ne s'est libéré de ces dispositions morbides *(p. 195)*.

Que conclure de ces contradictions de la critique, au sujet du problème psychologique dans Novalis, sinon que les deux « thèses » opposées contiennent une part de vérité et qu'il faut savoir dégager cette vérité des formules trop générales ou trop absolues qui l'enveloppent ? Particulièrement pour les auteurs romantiques il importe de faire abstraction de certains « types » préconçus, et d'essayer de définir les « cas » particuliers, par une auscultation individuelle aussi rigoureuse que possible. Par des monographies psychologiques de ce genre seulement on donnera à certaines formules littéraires un contenu concret et précis.

## LE PROBLÈME RELIGIEUX ET PHILOSOPHIQUE

On a rattaché l'œuvre de Novalis à différentes doctrines religieuses ou philosophiques. Nous passerons en revue suc-

cessivement les solutions les plus caractéristiques proposées à ce sujet.

1.— **Le catholicisme de Novalis.** — Si vraiment, comme semble le faire croire Tieck, le bruit de la conversion de Novalis au catholicisme a couru dans certains milieux, il ne semble pas que cette légende ait trouvé beaucoup de crédit dans la critique. Même les romantiques catholiques comme Frédéric Schlegel et Eichendorff en Allemagne, comme Montalembert en France, saluaient en Novalis un allié dans le camp protestant : mais ils reconnaissaient eux-mêmes qu'à cette prétendue conversion manquait toute l'autorité du fait accompli, d'une adhésion formelle aux enseignements de l'Eglise. Novalis, avons-nous vu, a eu le mérite, selon Eichendorff, de faire une critique admirable du protestantisme. Mais il n'a pas su ou voulu discerner le remède approprié, — et le palliatif qu'il propose, la constitution d'une Eglise nouvelle, d'un catholicisme « idéal » et théosophique est une pure utopie. Aussi la critique protestante en Allemagne n'a-t-elle jamais songé à discuter sérieusement le fait de la conversion elle-même. Le débat a porté uniquement sur les « sympathies » catholiques de Novalis, — sympathies clairement affirmées, on se le rappelle, par certains auteurs contemporains, même protestants, par Schleiermacher et par Steffens. Deux œuvres particulièrement — les Hymnes à Marie et la dissertation religieuse d' « *Europa* » — ont été passionnément controversées, lorsqu'il s'est agi de « reconquérir » au protestantisme cette âme égarée.

Un premier effort en ce sens fut tenté par le théologien Rothe, qui dans sa jeunesse avait été un admirateur fervent de Novalis et avait fait le rêve, comme lui, d'un catholicisme « idéal », où se concilieraient le protestantisme et l'ancien catholicisme. Il était devenu ensuite un des adeptes de ce mouvement de « réveil » religieux, qui se dessina en Allemagne vers le milieu du 19me siècle et auquel se rattachent les noms de Neander, de Tholuck et de Steffens ; fina-

lement, il rompit avec ce piétisme étroit et sectaire, pour annoncer un christianisme « moderne », dont l'organisation ecclésiastique se confondrait, selon lui, de plus en plus avec les fonctions de la société civile et qui serait annoncé, non plus du haut de la chaire, mais par la presse, par la littérature et le théâtre. Dans une Etude qui paraissait sous forme d'article, en 1861, il présentait Novalis comme un des apôtres de ce christianisme éminemment « moderne » (*« Novalis als religiœser Dichter » — dans : Rothe, Gesammelte Vortræge und Abhandlungen, Elberfeld, 1886. p. 64 ss).*

Le romantisme a eu le grand mérite, d'après Rothe, d'avoir essayé de concilier la culture moderne avec la vie religieuse. Mais il s'est arrêté à mi-chemin. Il n'a opéré la conciliation que dans le domaine de l'art et de la vie imaginative. Un seul auteur fait exception à la règle : c'est Novalis. Chez lui non seulement l'imagination, mais la pensée et le sentiment étaient profondément chrétiens. Son panthéisme n'est que de surface : C'est un amusement spéculatif de sa raison. Le fond c'est le christianisme, — non un christianisme dogmatique et sectaire, mais une sorte de « christocentrisme », c'est-à-dire un rapport individuel avec la personne du Christ, mise au centre de la vie et du monde. C'est là une de ses grandes originalités, — d'avoir su établir ce rapport profond et personnel, en dehors de toutes les confessions et de toutes les doctrines établies. — Et sa seconde originalité, non moindre, est d'avoir donné une forme toute moderne à sa foi religieuse. Il ne l'a pas isolée du monde et de la nature, dans une région inaccessible ; il a au contraire planté le christianisme au cœur même de toute son activité philosophique, scientifique et poétique, — il l'a introduit dans un domaine, où l'ancienne théologie ne voyait qu'une terre maudite : dans les sciences de la nature ; il a effacé les limites du profane et du sacré, en retrouvant dans la nature même un sens auguste et sacré. — Mais que faut-il penser des « sympathies catholiques » de Nova-

lis ? « Si on m'objecte les sympathies catholiques si souvent reprochées au poète, *je proteste énergiquement* contre une pareille allégation, bien que ce ne soit pas le lieu ici (?) de m'étendre sur ce point. Celui qui sait distinguer entre le fond et la forme (?), ne fera pas grand cas de ces prétendues sympathies » *(op. cit. p. 77)*. La réfutation, on le voit, se borne à une protestation « énergique » et à une distinction subtile entre « le fond et la forme ». On ne voit pas bien pourquoi l'auteur considère qu'il n'y ait pas lieu dans un article de revue religieuse de s'étendre plus longuement sur ce point.

Cependant le problème religieux soulevé par les Hymnes à Marie fut abordé plus directement d'abord par M. Dilthey. Il retrouve dans l'image de Marie simplement la figure spiritualisée de Sophie. « Des motifs religieux se présentèrent ainsi pour symboliser les rapports du poète avec la défunte... De cette expérience purement subjective le culte de Marie s'est dégagé comme un symbole mythologique tout-à-fait personnel » *(Preussische Jahrbücher, op. cit. p. 610)*. — La réhabilitation religieuse de Novalis par la critique protestante fit un nouveau et un grand pas, lorsque l'auteur de la « *Nachlese* » découvrit, dans un fragment manuscrit du poète, que ces hymnes devaient être intercalées dans la suite projetée du roman de *Henri d'Ofterdingen (Nachlese. — op. cit. p. 217)*. « Nous ne nous laisserons pas prendre notre Novalis, pas plus que notre Schleiermacher », écrivait M. Beyschlag, dans l'Introduction qu'il mettait en 1877 à un recueil de poésies lyriques de Novalis, et il reproduit victorieusement, en les développant encore, les raisons de la « Nachlese ». « Novalis avait composé des chants de pèlerins en vue de son roman Henri d'Ofterdingen : c'est dire qu'il exprimait dans ces chants non sa pensée à lui, mais la pensée de son héros » *(Novalis Gedichte, herausgegeben von Willib. Beyschlag. Leipzig, 1886. « Einleitung », p. 29)*. L'auteur, il est vrai, quelques pages plus bas, constate que Henri d'Ofterdingen et Novalis ne font

en somme qu'un seul et même personnage, ce qui réduit singulièrement la portée de son argumentation. Le sujet véritable du roman, dit-il, « c'est l'histoire allégorique d'un poète idéal, histoire à laquelle le nom légendaire du poète médiéval Henri d'Ofterdingen ne fournit que le décor et qui tire sa substance de la destinée et de l'idéal de l'auteur lui-même » *(ibid p. 32)*. — Une autre difficulté surgissait du reste, sur laquelle la « Nachlese » avait gardé le silence : le culte de Marie apparaît déjà dans les deux derniers Hymnes à la Nuit. M. Beyschlag suppose donc une évolution religieuse, qui se serait produite chez Novalis entre la composition des Hymnes à la Nuit et celle des Hymnes spirituelles *(op. cit. p. 29-30)*. Mais si on songe que précisément les derniers Hymnes à la Nuit semblent être à peu près contemporains des cantiques chrétiens et qu'au moment où il composait les Hymnes à Marie, Novalis écrivait dans son « Europa » une glorification poétique du catholicisme médiéval et une critique acerbe du luthéranisme, « *l'évolution* » religieuse dont parle M. Beyschlag devient bien problématique.

Aussi semble-t-il que la critique protestante ait été amenée peu à peu à reconnaître la sincérité religieuse des Hymnes à Marie. On s'aperçut bientôt que le culte de la Vierge se trouvait trop intimement mêlé dans l'imagination religieuse de Novalis au culte de Jésus, pour qu'il fût possible de disjoindre ces deux figures et d'empêcher que les doutes élevés sur la sincérité des Hymnes à Marie n'atteignissent du même coup la sincérité des Hymnes à Jésus. « Le lecteur impartial — lisons-nous dans Schubart — aura l'impression que le sentiment qui a inspiré les Hymnes à Marie vivait chez le poète d'une vie aussi personnelle, aussi spontanée que le sentiment qui s'exprime dans les Hymnes à Jésus » *(Schubart. op. cit. p. 188)*. M. Busse cherche bien encore à expliquer les Hymnes à Marie par des influences artistiques, particulièrement par des visites à la galerie de Dresde *(Busse. op. cit. p. 63)*, mais, comme

le fait remarquer M. Heilborn *(Novalis der Romantiker, op. cit. p. 125)*, il semble que le culte de la Vierge répondît mieux encore que le culte de Jésus à la sensibilité religieuse du poète.

2. — **Novalis et le protestantisme.** — La dissertation religieuse d' « *Europa oder die Christenheit* » a été de tout temps une pierre d'achoppement pour la critique protestante. On se rappelle que Frédéric Schlegel avait glissé, à l'insu de Tieck, ce pamphlet dans la 4me édition des Œuvres complètes, en 1826. Peut-être sera-t-on surpris qu'il ait tant tardé à publier ce plaidoyer « pro domo sua ». En réalité il en avait déjà demandé l'insertion dans la 2me édition des Œuvres, — appuyé dans ses revendications par le propre frère du poète, Karl von Hardenberg, — ainsi qu'il ressort de deux lettres inédites adressées à Reimer, datées de Cologne, 24 février et 29 mars 1806, et que M. Haym a pu consulter *(Die romantische Schule, op. cit. p. 463, note 2)* Tieck avait opposé son « veto » formel. Il craignait, non sans raison, que la propagande catholique ne tirât argument de cette publication, pour accréditer la légende d'une conversion secrète de Novalis au catholicisme. Si les appréhensions de Tieck étaient fondées, il n'en est pas moins vrai que les arguments, par lesquels il essaya de justifier son refus et qu'un critique récent, M. Busse, a repris depuis *(Novalis Lyrik, op. cit. p. 67)*, reposent sur des affirmations inexactes. On a discuté ailleurs ce point d'histoire littéraire (voir notre étude sur l'*Europa*, dans : *Novalis, Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne, p. 274 s.)*. On ne comprend pas surtout pourquoi, après la publication incomplète et tendancieuse de Frédéric Schlegel, au lieu de se livrer à des récriminations oiseuses, Tieck n'a pas publié dans la 5me édition des Œuvres le texte authentique et complet de la dissertation en question. En effet Frédéric Schlegel avait eu soin de retrancher un assez long passage de la conclusion — passage qui était manifestement défavorable au catholicisme moderne et qui seul peut-être four-

nissait la « clé » de tout le reste. Il y avait là une véritable supercherie, absolument injustifiable, qui a longtemps égaré la critique et qui n'a été découverte que tardivement par l'auteur de la « Nachlese » *(Friedrich von Hardenberg. Eine Nachlese, etc. op. cit. 1te Aufl. 1873, p. 208. — 2te Aufl. 1883, p. 222).* Cette découverte causa un véritable soulagement aux biographes protestants de Novalis. Frédéric Schlegel devint désormais le bouc émissaire, chargé de tous les péchés du romantisme. Aussi peut-on distinguer dans la critique protestante, au sujet de l' « *Europa* », une première période qui précéda la découverte de la supercherie, et une seconde période qui suivit cette découverte.

Pendant la première période l'œuvre fut unanimement mise à l'index. Les uns y voyaient une rêverie informe, les autres un tissu d'inepties et de contradictions, d'autres encore une véritable aberration. Selon la température particulière du zèle religieux de chacun le ton a varié, mais le procédé est le même : jeter le discrédit sur cette œuvre particulière en l'isolant de l'ensemble, en reprenant les arguments de Tieck et en déclarant qu'elle n'avait aucun rapport profond avec l'ensemble de l'œuvre. Même les critiques les plus libéraux l'écartèrent d'un geste dédaigneux. « Tout ce qu'il y a de faux dans l'historisme romantique — écrit M. Diltbey — a été, par cette esquisse rapide de Novalis, introduit pour la première fois dans notre littérature protestante » *(Preussische Jahrbücher. op. cit. p. 617).* Le même jugement se retrouve à peu près chez M. Haym. — M. Beyschlag, dans l'Introduction aux poésies lyriques de Novalis déjà citée, ne voit dans ce pamphlet qu'un tissu « de conceptions incohérentes et contradictoires ». — M. Baur, auteur d'une courte étude sur « Novalis, poète religieux », croit que celui-ci a écrit son « Europa » uniquement pour faire plaisir à ses amis et entraîné par eux. « Nous avons sous le titre de « *Europa oder die Christenheit* » une dissertation de la plume du poète, où celui-ci *semble faire siennes les idées de ses amis,* au sujet des splendeurs de l'église mé-

diévale et de la scission néfaste amenée par le protestantisme. Il semble même renchérir sur eux. Mais cette œuvre, si on la met en regard de la piété chrétienne qui a inspiré les Hymnes spirituelles, ne peut être considérée que *comme une sorte d'aberration* » *(G. A. L. Baur. Novalis als religiöser Dichter. Leipzig, 1877. p. 35 s.)*. L'auteur oublie que chronologiquement cette dissertation de Novalis précède les conversions romantiques, et que, s'il faut absolument chercher un précédent à l' « Europa », ce n'est pas dans la *Lucinde* de Frédéric Schlegel, mais dans la Philosophie de l'Histoire de Herder, du prédicateur protestant de la cour de Weimar, qu'on le trouverait. — Parfois le ton indigné des critiques se hausse jusqu'à une sorte de lyrisme biblique. « Arrivé à ce degré d'aberration — écrit M. Fortlage à propos de l' « Europa » — Novalis nous présente l'image d'un voyageur altéré dans le désert, à qui son imagination enfiévrée fait entrevoir dans un mirage trompeur le Bar-Schaitan, c'est-à-dire le Fleuve de Satan. Trompé par les vapeurs tremblotantes qui montent du désert brûlant, il croit voir dans la cause même de tous ses maux les flots sauveurs d'un fleuve : il plonge sa main dans le sable, pour se désaltérer dans l'eau bienfaisante, et ne fait que se brûler davantage » *(Fortlage. Sechs philosophische Vorträge. Jena, 1872. p. 110)*.

Cependant, après que la « Nachlese » eut découvert la supercherie littéraire de Frédéric Schlegel et qu'en 1880 M. Raich eut publié pour la première fois le texte intégral de la Dissertation *(Novalis Briefwechsel, op. cit. p. 155 ss.)*, on s'aperçut que Novalis, tout en traçant un portrait idyllique et enchanteur du catholicisme médiéval, n'avait nullement prêché le retour au catholicisme moderne. Il s'agissait d'un christianisme nouveau, ou tout au moins d'une Eglise nouvelle, qui devait s'élever sur les ruines à la fois du catholicisme et du protestantisme. Déjà Tieck avait laissé entrevoir cette solution, dans la préface de la 5me édition des Œuvres, où il essayait de détruire l'effet produit par la publication de Frédéric Schlegel. « Ses conceptions poéti-

ques et philosophiques — disait-il de Novalis — et ses aspirations religieuses lui permettaient de mêler, dans un même esprit chrétien, à la fois une admiration d'artiste pour l'Eglise catholique, une vénération profonde pour Luther, pour Calvin (?), pour les Frères Moraves, et un culte enthousiaste pour Spinoza, pour la spéculation allemande et pour le néo-platonisme... Il ne voulait appartenir à aucun parti, à aucune secte et pouvait revendiquer hautement la réponse que Schiller faisait à ceux qui l'attaquaient : « A quelle religion je me rattache ? — A aucune de celles que vous me nommerez ! — Et pourquoi ? — Par religion. » *(Novalis Schriften, 1837. I, p. XLI s.)*.

La « *Nachlese* » crut reconnaître dans cette Eglise nouvelle le rêve d'une Eglise nationale allemande et rattache ces prophéties au mouvement de réformes qui, sous le nom de *fébronianisme*, se dessinait vers la fin du 18e siècle à l'intérieur même du catholicisme et dont un certain nombre d'évêques allemands, particulièrement Wessenberg, soutenus par une partie de la Franc-Maçonnerie, s'étaient faits les promoteurs *(Nachlese, op. cit p. 225)*. Novalis aurait donc rêvé de créer, à l'intérieur du protestantisme, un mouvement analogue, afin que du rapprochement de ces deux tendances pût naître une Eglise nationale et anti-papale, assez analogue à celle que voulut constituer plus tard en Allemagne le parti des « vieux-catholiques ». — A présent que tout au moins le « papisme » de Novalis semblait hors de cause, le ton de la critique protestante se radoucit et même on finit par découvrir beaucoup de bonnes et saines vérités, là où, quelque temps auparavant, on n'avait voulu voir qu'un tissu de contradictions ou une aberration maladive. C'est ainsi que M. Schubart essaie de réhabiliter l'œuvre tant calomniée. « L'auteur a écrit mainte parole qui doit nous frapper douloureusement au cœur, nous autres protestants ; et pourtant il faut reconnaître qu'il a caractérisé en traits ineffaçables cette époque de mort spirituelle et d'inertie ecclésiastique, qui s'était abattue sur l'Angle-

terre et sur la France du 18e siècle et qui de là s'était répandue jusque dans notre pays » *(Novalis' Leben, Dichten und Denken, op. cit. p. 224)*.

Cette réhabilitation n'a cependant pas encore rallié les suffrages de certains théologiens luthériens, qui ne peuvent pardonner à Novalis sa critique acerbe du luthéranisme. M. Pfleiderer dans sa « *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart* » *(Berlin, 1893)* ne sait trop ce qu'il faut penser de cet écrit. Il trouve une contradiction manifeste entre le début et la conclusion du pamphlet. Tout d'abord Novalis nous présente une apologie dithyrambique du catholicisme médiéval, du Jésuitisme, de la « foi du charbonnier », de l'obscurantisme même, « et quand son exposé historique l'amène enfin à la réaction des génies romantiques contre l'*Aufklærung*, voici qu'à l'improviste l'apologète du Moyen-âge et du Jésuitisme se métamorphose en un annonciateur non moins inspiré de toutes les aspirations idéales et philosophiques modernes » *(op. cit. 264)*. Le pamphlet s'ouvre sur la glorification du catholicisme et se termine par un hymne en l'honneur de la philosophie moderne et des sciences de la nature ! Contradiction insoluble, déclare M. Pfleiderer, et qui ne s'explique que par « la naïveté et le manque de critique incroyables — *unglaublich naive Kritiklosigkeit* — » *(p. 262)* de la plupart des romantiques.

Peut-être trouvons-nous la solution la plus approchée de ce problème dans l'ouvrage de Mme Ricarda Huch. « Combien peu les romantiques songeaient à une restauration effective du catholicisme — lisons-nous dans ce livre — on peut le voir par l'impression que produisit un petit écrit de Novalis, que sous le titre de « *die Christenheit oder Europa* » il voulut insérer dans l'*Athenæum* en l'an 1799 » *(die Blüthezeit der Romantik, op. cit. p. 363)*. Ici manifestement Mme Huch, égarée par les affirmations de Tieck, est dans l'erreur : la plupart des romantiques accueillirent au contraire avec enthousiasme le Manifeste de Novalis. Mais ce

qui est vrai, et ce que l'auteur a bien fait ressortir, c'est qu'il s'agissait d'un « nouveau » catholicisme et aussi, comme l'auteur le montre ailleurs, (voir le chapitre : *die neue Religion, p. 188, p. 198, etc.)* d'un catholicisme éclectique et théosophique, qui se rapproche beaucoup plus des doctrines occultistes et de la Magie, que des vieilles croyances religieuses et des enseignements de l'Eglise. — Il resterait il est vrai à définir exactement le rôle de l'élément spécifiquement « chrétien » dans cette religion nouvelle. C'est le problème que soulèvent les Hymnes à Jésus de Novalis et surtout l'appréciation exacte de la place qu'elles occupent dans l'ensemble de l'œuvre du poète.

3. **Le christianisme des Hymnes à Jésus.** — Les Hymnes à Jésus, avons-nous vu déjà, constituent le fond populaire de la réputation de Novalis. Elles sont maintenues dans la littérature courante, alors même que les autres œuvres paraissaient en partie oubliées ; elles ont, à tout le moins, trouvé un public beaucoup plus étendu que ces dernières. De là cette conséquence inévitable, c'est que Novalis a passé surtout pour l'auteur des Hymnes à Jésus et, comme le grand public ne s'intéressait que médiocrement aux autres parties de l'œuvre du poète, on en a conclu que lui-même n'y avait attaché qu'un intérêt secondaire ou purement formel. Cette manière de raisonner se retrouve au fond de toutes les tentatives de réhabilitation religieuse entreprises par la critique protestante. On se rappelle les « protestations » énergiques du théologien Rothe à ce propos. Pour quiconque « sait distinguer entre le fond et la forme » (?), écrivait-il, Novalis n'avait pas de sympathie réelle pour le catholicisme. Quant à son panthéisme, c'est un simple jeu d'esprit. « La spéculation philosophique et la vie du cœur suivaient chez Novalis des directions parallèles, sans jamais se porter préjudice l'une à l'autre. Quelqu'estime qu'il eût pour la philosophie, ce n'était point l'élément dans lequel il *vivait* » *(Gesammelte Vortræge und Abhandlungen, op. cit. p. 78).*

Ce jugement-type, avec des variations de détail, a été reproduit souvent dans la suite. On a déjà vu que la « *Nachlese* » reconnaissait dans les Hymnes à la Nuit le récit d'une conversion réelle et prétendait découvrir dans cette attitude religieuse et sincèrement croyante du poète à l'endroit du christianisme le secret de son originalité, par où il se séparait de ses amis romantiques. Il restait bien un point obscur à élucider. Pourquoi le père de Novalis — chrétien sincère lui aussi, — ne voulut-il jamais rendre justice à la piété de son fils et ne voyait-il en ce dernier qu'un rêveur dévoyé ? C'est que les manifestations extérieures de la foi religieuse n'étaient pas les mêmes chez l'un et chez l'autre. « Tandis que chez le père la régénération intérieure se manifesta au dehors sous les espèces du méthodisme et du piétisme morave, cette régénération *resta chez le fils tout intérieure et ne s'exprima que par la poésie.* » (*Nachlese, op. cit. p. 144*). Mais, si on l'examine de près, cette dernière phrase ne donnerait-elle pas à entendre que la vie religieuse opéra chez l'un une transformation profonde et radicale, tandis que chez l'autre elle ne pénétra guère dans les parties actives du caractère et se réduisit à une attitude esthétique et imaginative plutôt que morale ?

M. Schubart force encore la note. La pensée qui inspire toute son étude, avons-nous vu, c'est que seul parmi les romantiques Novalis est arrivé à une conception positive et sincère du christianisme et qu'à cet égard il est toujours resté un isolé et un méconnu parmi ses compagnons littéraires. On a prétendu parfois que la lecture des Discours sur la Religion de Schleiermacher avait inspiré au poète ses Hymnes spirituelles. M. Schubart n'a pas de peine à prouver que cela est chronologiquement impossible, attendu que Novalis avait déjà composé une partie de ses cantiques, lorsqu'en septembre 1799 il lut pour la première fois l'œuvre de l'éloquent théologien berlinois. Il y a plus. Esquissant un parallèle entre les pensées religieuses de ces deux esprits, l'auteur prétend découvrir chez Novalis une concep-

tion beaucoup plus positive du christianisme que chez Schleiermacher. Le premier affirme sa foi à la personnalité divine et à l'immortalité de l'âme, alors que le second ne considère pas ces croyances comme essentielles à la vie religieuse (*Schubart, op. cit. p. 201*). — Novalis fait aussi une plus grande place que ce dernier au miracle intérieur de l'inspiration religieuse (*ibid. p. 211*). — Il est vrai que, dès qu'il entre dans l'analyse précise des textes, M. Schubart se voit de nouveau obligé d'abandonner une à une toutes ces affirmations. Il reconnaît que l'immortalité de l'âme dont il est question dans les Hymnes à la Nuit ressemble plus au nirvâna bouddhique qu'au paradis chrétien. « Même dans les aphorismes les plus profonds sur la mort, le lecteur chercherait vainement l'idée clairement formulée d'une survivance individuelle après la mort » (*ibid. p. 212*). — De même la personnalité divine semble s'effacer tantôt devant la conception spinoziste de la Substance éternelle, tantôt devant le Moi philosophique et absolu de Fichte (*ibid. p. 206-207*). Bien plus, parmi les Hymnes spirituelles il s'en trouve au moins deux — l'Hymne de la Pentecôte et l'Hymne de l'Eucharistie — qui semblent d'inspiration nettement panthéistique. Peut-être sont-ce là simplement des hardiesses d'expression, comme on en retrouve chez beaucoup de mystiques ? M. Schubart conclut que Novalis restera toujours en religion un indépendant, et peut-être même un irrégulier.

M. Busse, n'est pas arrêté par les mêmes incertitudes. « Celui qui veut retracer sous une forme succincte l'histoire du romantisme, dit-il, doit avoir le courage d'être radical et de construire, s'il veut présenter au lecteur un tableau tant soit peu intelligible de ce mouvement et ne pas le laisser s'égarer complètement dans le chaos des opinions contradictoires » (*Novalis' Lyrik. op. cit. p. 43*). Ainsi le critique trace à l'auteur le programme auquel celui-ci doit se conformer. Ce programme pour Novalis est très simple. Ayant composé les Hymnes à Jésus, il devait s'en tenir là.

Seule cette œuvre répond « à l'idéal que le romantisme *aurait dû* réaliser » *(ibid. p. 47)*. Les Hymnes à la Nuit ne sont qu'une œuvre confuse, incohérente, obscure, commencée dans un moment d'exaltation maladive et dont le poète s'est imposé l'achèvement comme une sorte de « pensum » littéraire. Les Fragments philosophiques se réduisent à quelques boutades *(ein paar Einfælle)*. Ils appartiennent « à une période de son développement qu'il avait dépassée, lorsqu'il composa les Hymnes spirituelles ». *(ibid. p. 49)*. Du reste une grande partie de ces fragments sont « grotesques » *(Komisch)*. Tieck a eu tout-à-fait raison de s'opposer à la publication de l' « *Europa* » *(ibid. p. 67)* ; de tels écrits ne peuvent qu'induire les lecteurs en erreur et embarrasser la critique. Même parmi les Hymnes spirituelles il en est au moins une — l'Hymne de l'Eucharistie — qui ne répond pas au « programme » du poète. « Non seulement elle occupe, au point de vue poétique, le dernier rang (?), ce qui ne prouverait encore rien, — mais de plus *elle contredit à chaque ligne le programme que Novalis (??) s'est tracé*. Tout ce qui caractérise les Hymnes spirituelles manque ici. Au lieu de la clarté et de la simplicité, voici l'obscurité, l'inintelligibilité ; au lieu de la piété profonde et de la confiance joyeuse, voici l'exaltation délirante et le mysticisme ; au lieu d'une forme pure et sévère, voici l'anarchie complète » *(ibid. p. 59)*, et M. Busse, perplexe, conclut : « On ne sait malgré tout ce qu'il faut faire de cette poésie » *(ibid. p. 60)*.

Ainsi la critique protestante a cru pouvoir, en prenant texte des Hymnes à Jésus, décerner à Novalis un brevet d'orthodoxie. « Celui, — écrit M. Pfleiderer — qui a doté l'Eglise protestante de ces Hymnes, qui comptent parmi les plus précieuses de la poésie religieuse de tous les temps, celui-là assurément était, en dépit de son romantisme, un bon chrétien évangélique » *(Geschichte der Religionsphilosophie, etc., op. cit. p. 267)*. Cependant si de cette profession de foi, déjà singulièrement écourtée, on retranche d'a-

bord les Hymnes à Marie, suspectes de sympathies catholiques, et les deux Hymnes mystiques de la Pentecôte et de l'Eucharistie, suspectes d'hérésie, est-il vrai du moins alors qu'on obtiendra le métal entièrement pur d'un christianisme confessionnel ? — Même les plus résolus parmi les défenseurs du christianisme de Novalis ont dû reconnaître que les dispositions religieuses du poète reposaient sur des manières d'être toutes personnelles et subjectives, et que les cantiques par où elles s'exprimaient ne traduisaient pas une conscience religieuse collective, que ces chants ne pouvaient pas prendre place par conséquent dans l'édification commune du culte liturgique. Déjà Julian Schmidt contestait le caractère liturgique et confessionnel de ces chants. « Ils n'expriment pas l'âme collective d'une assemblée de croyants ; ils n'expriment que l'aspiration nostalgique d'une organisation morale particulière » *(Julian Schmidt. — Geschichte der deutschen Litteratur. Berlin, 1886. IV, p. 112).* — « Les Hymnes spirituelles de Novalis — écrit M. Baur — plongent trop intimement dans sa personnalité particulière, dans toutes ses expériences individuelles. Il s'ensuit qu'elles ne peuvent dans leur ensemble être utilisées dans les recueils populaires de chants chrétiens » *(Novalis als religiœser Dichter, op. cit. p. 28).* — « Les cantiques de Novalis — d'après M. Wœrner — sont tout-à-fait anti-liturgiques *(unkirchlich)*; ils s'éloignent par leur contenu aussi bien du catholicisme que de toute autre confession chrétienne » *(Novalis' Hymnen an die Nacht und geistliche Lieder, op. cit. p. 33).* — M. Busse est à peu près seul à soutenir l'opinion contraire, lorsqu'il écrit : « Presque tous ces chants portent un caractère d'universelle validité et d'universelle efficacité » *(Novalis Lyrik. op. cit. p. 45).* Deux seulement parmi ces cantiques, le 5e *(Wenn ich ihn nur habe)* et le 6e *(Wenn alle untreu werden)* ont pu être admis dans les recueils populaires. Encore a-t-il fallu faire subir au texte des modifications très caractéristiques. C'est ainsi, par exemple, que le début du 6e cantique « Si tous te renient, moi pourtant je te resterai

fidèle » se trouve dans le recueil mecklembourgeois de cantiques sous cette forme légèrement différente : « Si tous te renient, *donne-moi de te rester fidèle.* » — « Et cela même — observe finement M. Heilborn — est significatif. Encore aujourd'hui et non sans raison l'orthodoxie luthérienne prend ombrage de cette glorification du vouloir personnel, qui sans cesse s'exprime à travers les cantiques de Novalis et aussi de cette attitude très indépendante du poète, qui s'isole de la multitude ignare et obtuse » *(Novalis der Romantiker, op. cit. p. 123).* — Le même auteur explique ce caractère tout-à-fait indépendant et extra-confessionnel des Hymnes à Jésus par l'influence de Zinzendorf qui, comme on sait, en usait très librement avec les dogmes et reconnaissait à chacun la liberté de se faire à lui-même son « idiome » religieux particulier. Assurément cette influence est beaucoup plus réelle que celle de Schleiermacher, qu'ont cru devoir signaler jusqu'à présent la plupart des critiques. Cependant elle n'explique pas tout. Il se mêle au christianisme de Novalis des éléments — philosophiques ou théosophiques — qui sont entièrement étrangers au christianisme historique et traditionnel. On peut, comme l'ont fait certains critiques, contester la valeur de ces éléments : il est impossible d'en nier l'existence. Et alors la question se pose inévitablement : quelle place le christianisme occupe-t-il dans cette philosophie religieuse plus compréhensive ? Le problème religieux dans Novalis dépasse donc de beaucoup la solution étroite qu'on a voulu lui imposer parfois.

4. — **La philosophie de Novalis.** — Déjà M. Dilthey avait posé le problème en termes plus philosophiques. « Marie, le Christ, la Résurrection n'étaient pas pour Novalis des articles de foi. On lui ferait injure, si on croyait qu'il ne voyait dans tout cela que des fictions poétiques. Aux heures d'émotion profonde, lorsque son regard se détournait du monde vers le ciel de la Nuit et de l'au-delà, alors dans le firmament obscur et chaotique se dessinaient pour lui ces constellations célestes, pareilles à des signes conducteurs,

sur lesquels le pèlerin isolé attache son regard fervent » *(Preussische Jahrbücher, op. cit. p. 636)*. Mais ce sont là pourtant des *symboles* seulement, qui servent à figurer une réalité inexprimable, à manifester « une finalité métaphysique de la vie humaine ». Et cette finalité métaphysique, c'est à la pensée philosophique seulement qu'elle se découvre dans ce qu'elle a de plus intime, dépouillée de tous les symboles extérieurs et accidentels. Le grand éducateur de Novalis a été Fichte, dont il n'a fait que développer et continuer l'idéalisme spéculatif. « A l'élève de Fichte le Moi apparaît comme la Nature dévoilée, — le Moi dans son essence éternelle, c'est-à-dire la volonté douée de raison » *(ibid. p. 641)*. La grande originalité de Novalis, comme penseur, c'est d'avoir pressenti que « les phénomènes de la volonté et du sentiment ne peuvent pas être ramenés à des rapports intellectuels de représentations » *(ibid. p. 623)*, c'est que « le monde, que nous ne pouvons concevoir que par analogie avec notre Moi, ne peut être expliqué par la Raison, comme si cette dernière en constituait toute l'essence, mais par un abîme béant et chaotique *(eine gærende Tiefe)*, impénétrable à la pensée, et qui, dans la volonté ou dans l'imagination se manifeste à nous d'une manière au moins tout aussi élémentaire que dans la raison » *(p. 621)*. A cet égard on peut dire que Novalis a été un précurseur de Schopenhauer. « Si paradoxal que cela paraisse, le point de vue de Novalis se rapproche le plus du système de Schopenhauer, pris dans son ensemble et dans sa conception première » *(p. 621)*. — Par là aussi doivent s'expliquer les conceptions religieuses du poète. Peut-être M. Dilthey exagère-t-il à ce propos l'influence de Schleiermacher, — particulièrement des Discours sur la Religion, que Novalis n'a lus qu'en septembre 1799, c'est-à-dire lorsque sa pensée était déjà à peu près formée. En Novalis comme en Schleiermacher, l'auteur reconnaît un des premiers annonciateurs de cette philosophie religieuse moderne, qui repose non plus sur des articles de foi, sur des données historiques, mais sur la constatation phi-

losophique et critique des puissances irrationnelles dans la vie et dans le monde. Ils ont reconnu l'un et l'autre cette « moralité de la vie mouvante », qui s'insurge contre toutes les morales doctrinaires, contre tout ce qui cherche à fixer, à arrêter la spontanéité vivante, et qui trouve dans l'art son moyen d'expression le mieux approprié. — Et c'est aussi cette philosophie religieuse supérieure, cette « finalité métaphysique de la vie » qui a inspiré le plan de Henri d'Ofterdingen et que Novalis a voulu rendre pour ainsi poétiquement sensible, en renouvelant l'antique hypothèse cosmologique de la migration des âmes. C'est là ce qui fait que cette œuvre incomplète subsistera toujours comme « un torse splendide ».

Personne peut-être, depuis M. Dilthey, n'a interprété avec autant de profondeur et de sympathie clairvoyante la pensée du poète romantique. Même l'étude, très nourrie, de M. Haym — qui a servi à presque tous les commentateurs postérieurs — ne marque pas un progrès sensible. Mais elle a mieux fait ressortir certains aspects particuliers. M. Haym ne juge Novalis que par rapport au système de Fichte. « Ce qui frappe au premier abord, c'est l'absolue dépendance de sa vie spéculative et imaginative à l'endroit de la doctrine de Fichte... Personne n'a réussi mieux que lui à se libérer des étroitesses de ce système et personne n'en a saisi plus profondément l'intuition fondamentale » *(Die romantische Schule, op. cit. p. 354)*. Mais en voulant interpréter d'une manière originale cette intuition philosophique, Novalis en a peu à peu transformé le sens primitif ; il a accentué exclusivement le côté subjectif de cet idéalisme, il a encore hypostasié le Moi de Fichte, l'élevant au-dessus de toutes les réalités empiriques, morales ou rationnelles et aboutissant ainsi à un idéalisme « magique », c'est-à-dire à un illusionnisme absolu *(ibid p. 363)*. Ainsi le monde se change en une féerie fantastique, où s'exerce un arbitraire illimité : c'est ce qui constitue proprement, aux yeux de M. Haym, le « *Gemüt* » romantique, dont l'expression littéraire et phi-

losophique la mieux appropriée se trouve dans le « *Mærchen* ». Il manque absolument à Novalis le don de l'analyse et de l'exposition philosophiques. Sans doute il a pressenti, comme le disait M. Dilthey, les puissances irrationnelles et anonymes de la vie et de la nature. « Mais pour désigner cet innommable, pour suivre à la trace ces combinaisons merveilleuses, pour les distinguer avec précision et les décrire méthodiquement, personne n'était moins préparé que Novalis. Le don d'observation exacte, la clairvoyance dialectique d'un Schleiermacher lui manquaient totalement... Sa psychologie est la plus trouble et la plus irréelle qui existe » *(ibid. p. 357)*. Pareillement sa philosophie de la nature n'est qu'un jeu capricieux d'hypothèses, une mixture étrange de sentimentalité rêveuse et d'empirisme scientifique. La nature ne fait que refléter en un dessin bigarré et incohérent les dispositions subjectives du poète. Dans le « *Mærchen* » d'Hyacinthe et de Petite-Fleur-des-Roses il faut voir ce que Novalis a écrit de plus parfait en ce genre, la quintessence de son génie *(ibid. p. 351)*. — Les mêmes dispositions anarchiques, capricieuses et incohérentes se trouvent au fond de la pensée religieuse de Novalis. Le pamphlet religieux d' « Europa » en est le meilleur exemple. C'est une rêverie fantastique, une illusion poétique que Novalis s'est donnée, après avoir lu les « Discours » de Schleiermacher. « Alors même que sa pensée semble ici se concentrer et s'attacher à un contenu spécifiquement chrétien, rien ne l'empêche de divaguer aussitôt après en des formules plus capricieuses, inventées de toutes pièces... Même dans les Hymnes spirituelles, sous la foi chrétienne qui s'y exprime, on sent toujours un fonds de piété libre de toute croyance positive et en quelque sorte purement naturiste » *(ibid. p. 469)*. Pareillement on chercherait en vain un plan philosophique précis dans le roman d'Henri d'Ofterdingen. Sans doute l'hypothèse de la migration des âmes y apparaît d'une manière intermittente. « Mais sans cesse elle se trouve mêlée à d'autres hypothèses sur l'immorta-

lité ; nulle part elle n'apparaît à l'état isolé et sous une forme précise » *(p. 386)*. Henri d'Ofterdingen n'est qu'une confession individuelle du poète, « un reflet de son moi, de sa personnalité entière, de ses opinions métaphysiques, de ses aspirations artistiques, de sa destinée et de ses expériences particulières, le tout pêle-mêle et sans ordre : voilà la matière du roman de Hardenberg » *(p. 387)*.

M. Fortlage a esquissé également un long parallèle entre la philosophie de Fichte et la spéculation de Novalis *(Sechs philosophische Vortræge. Iena, 1872. p. 75 ss.)*. C'est la précision philosophique et la pensée virile qui dominent chez Fichte ; c'est la profondeur d'intuition féminine du sentiment qui caractérise la spéculation romantique de Novalis. Et ainsi les deux esprits se complètent. Novalis a tiré de l'idéalisme de Fichte une sorte de platonisme chrétien. Par un détour, M. Fortlage nous ramène donc à la solution exclusivement « chrétienne » : la philosophie n'aurait été pour le penseur romantique qu'une introduction à la foi religieuse. « La foi de Novalis — d'après M. Fortlage, se confond assurément par ses résultats avec la foi de l'Eglise, bien qu'elle ait son point de départ en dehors de celle-ci » *(p. 89)*.

M. Delbos, dans son étude sur « *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza* » *(Paris, 1893. p. 317 ss.)* a consacré un chapitre à Novalis. Tout en reconnaissant la profonde influence de Fichte sur le jeune poète, M. Delbos fait remarquer que celui-ci s'est séparé nettement de son maître par sa théorie de la Nature. Il ne faut pas du reste chercher de système chez Novalis. « C'est une unité d'inspiration plutôt qu'une unité de système » *(p. 319)*. Cependant « dans ces vues éparses de Novalis on peut surprendre la tendance qui poussait l'Allemagne de la philosophie de Fichte à la philosophie de Spinoza, transformée et élargie » *(p. 327)*. La philosophie de Spinoza, d'après M. Delbos, présente en effet un double caractère : elle est à la fois mystique et rationnelle. Ce qui avait frappé d'abord, c'é-

tait le côté rationnel de la doctrine, la rigueur mathématique de ses définitions et de sa méthode. Mais ce n'est là qu'un des aspects du spinozisme et peut-être le moins profond. Il y a dans ce panthéisme un élément mystique et esthétique que les romantiques allemands ont bien mis en lumière. « Cependant le spinozisme peut impliquer aussi que le monde, à proprement parler, n'est pas, puisqu'il n'est pas une chose faite et qu'il n'a pas commencé d'être, mais que, manifestant sans cesse l'action nécessaire de Dieu, il est sans cesse à l'état de naissance » *(p. 318)*. Cette « théophanie » continue, cette incessante « révélation » divine, trouve dans l'art son expression la plus parfaite : ainsi les romantiques ont interprété Spinoza. « Le panthéisme a raison, parce qu'il soutient que tout est organe de la Divinité, parce qu'il transforme en réalités effectives les conceptions de l'idéalisme. La vraie philosophie est un idéalisme réaliste : c'est la doctrine de Spinoza » *(p. 323)*.

Dans une étude sur la philosophie de la Nature de Novalis, M. Huber d'autre part s'est efforcé de dégager les analogies nombreuses entre la pensée de Novalis et celle de Schelling *(Euphorion. Zeitschrift für Litteraturgeschichte, 1899, 4tes Ergænzungsheft, « Studien zu Novalis ». — p. 90 ss.)*. Les deux auteurs, d'après lui, partent de la même conception symboliste de la nature ; tous deux font de la sensibilité la force suprême de la nature ; chez tous deux on trouverait une conception analogue de la maladie (tirée des écrits du médecin écossais Brown) et aussi une certaine « *Todessehnsucht* » romantique, dont M. Huber signale les germes dans les premiers écrits de Schelling ; enfin tous deux en arrivent à substituer l'intuition mystique à l'analyse scientifique et rêvent une mythologie nouvelle, scientifique et poétique, de la nature. Que prouvent cependant ces analogies, qu'on pourrait encore multiplier à l'infini ? Est-ce Novalis qui s'est inspiré de Schelling ? M. Huber semble parfois pencher vers cette solution. Mais la comparaison chronologique des premiers écrits de ces deux auteurs et

aussi leurs jugements l'un sur l'autre semblent exclure cette hypothèse. A quelles sources communes ont-ils donc puisé ? Sans doute dans la philosophie de Fichte et dans celle de Spinoza. Sont-ce les seules sources ? M. Huber fait encore ressortir les éléments empruntés à Bœhme : cependant Novalis ne connut Bœhme que tardivement et cette influence ne peut s'être exercée que sur les fragments de la seconde partie de Henri d'Ofterdingen.

Le même problème a fait l'objet d'une étude de M. H. Delacroix (« *Novalis. La formation de l'idéalisme magique* », *dans : Revue de Métaphysique et de Morale. Mars, 1903. p. 248 ss.*). « Il se fait donc, — lisons-nous dans cet article — chez Novalis une transformation analogue à celle que subit vers le même temps Schelling. Il ne semble pas que l'on doive rapporter à Schelling, que Novalis a connu dès le mois de décembre 1797, ces nouvelles idées » (*p. 254*). Mais quelles étaient ces « nouvelles idées » ? Quelles influences ont hâté cette évolution ? Quelles lectures ou quelles expériences ont donné un contenu à cette orientation nouvelle de la pensée de Novalis ? Il eût fallu, pour répondre avec précision à ces questions, une analyse psychologique approfondie et aussi une étude détaillée du milieu scientifique et philosophique où Novalis a vécu. — Cette analyse et cette étude manquent au travail de M. Delacroix. Peut-être l'auteur les réserve-t-il pour plus tard. Jusqu'ici il n'a fait que développer à nouveau les conclusions antérieurement formulées par M. Haym, au sujet de la transformation de l'idéalisme « moral » de Fichte dans l'idéalisme « magique » de Novalis. Le terme fatidique de « *Gemüt* » tient de nouveau lieu de toute explication. Nous voyons s'opérer, dit l'auteur, « le passage du Moi clair de Fichte au *Gemüt* obscur, que le poète devait diviniser ensuite... Au *Verstand* et à la *Vernunft*, au Moi (?) il substitue peu à peu le *Gemüt*..., etc. (*p. 252, p. 253, etc*).

A vrai dire il s'agissait pour Novalis bien moins de formuler un système philosophique quelconque, que de décou-

vrir et d'expérimenter des puissances « magiques » nouvelles. Vis-à-vis des systèmes de Schelling et de Fichte il s'est nettement posé de plus en plus en *empirique*. Mais il s'agissait pour lui d'un *empirisme supérieur*, et c'est cet empirisme supérieur qui constituait pour lui le domaine de la Magie. « En adepte fervent, — écrit à ce sujet M. Heilborn — Novalis a pénétré dans les obscures régions de la magie... Dans l'ensemble de sa conception mystique du monde, la magie, c'est-à-dire l'art de transformer les pensées en actes, est un postulat nécessaire, un chaînon indispensable, sans lequel tout se disloquerait » (*Novalis der Romantiker. op. cit. p. 154*). C'est aussi ce qu'a pressenti M^me^ Ricarda Huch. « Par la simple théorie, et grâce à sa logique fougueuse, Novalis a défini ce que nous appelons aujourd'hui l'hypnotisme » (*Blüthezeit der Romantik. op. cit. p. 115*). Ce qui est inexact, dans ce passage, c'est que Novalis soit parvenu à ce résultat par la seule *théorie*. Sans doute l'idéalisme de Fichte lui a servi de point de départ spéculatif. Mais les découvertes nouvelles du galvanisme, formulées par le physicien Ritter, et les rêveries mystiques qu'avaient fait naître les expériences sur le magnétisme animal de Mesmer, sont des *faits* essentiels qu'il faut rétablir à l'origine de la philosophie de la nature romantique. Là est la « clé » qui nous permet non seulement d'interpréter beaucoup de fragments autrement indéchiffrables, mais aussi de mieux comprendre cette religion naturiste nouvelle, de laquelle le poète attendait une régénération universelle de l'humanité et même de la nature.

---

# CONCLUSION

Il est peu d'auteurs qui aient été aussi arbitrairement défigurés ou si partialement jugés que Novalis, parce que précisément la critique doit atteindre ici à une souplesse pour ainsi dire infinie et parfois même jusqu'à la négation de ce besoin d'unité morale et intellectuelle, si essentiel à l'esprit humain. Epicurien raffiné et monomane mystique, fonctionnaire zélé et poète exalté, chrétien croyant et panthéiste libre-penseur, aristocrate réactionnaire et révolutionnaire enthousiaste, — il fut tout cela à la fois, selon l'heure, selon les dispositions passagères. Son âme a reflété son temps, comme elle reflétait la nature, en ses aspects les plus divers, les plus mobiles, les plus illusoires. Et cependant, à défaut d'unité, il y a en lui une certaine fixité, cette fixité mêlée d'incohérence qui s'observe dans certains états prolongés de rêve ou de délire, — et qui a fini par évoquer autour de lui un monde très particulier et très insolite. Sa pensée était trop dépendante, trop passive à certains égards, pour qu'elle eût pu tirer ce monde d'elle-même, par le seul effort de la réflexion personnelle. Et elle était trop originale, pour qu'elle n'eût pas marqué d'une empreinte neuve tous les éléments qu'elle assimilait fiévreusement. On la pourrait comparer à une sorte de prisme poétique, par qui la pensée romantique ambiante a été comme décomposée. Une critique vraiment libérée de partis-pris cherchera simplement, en étudiant ce prisme, à découvrir les lois de sa structure

interne et à explorer les ondes diffuses, qui sont venues frapper ses multiples faces de cristal. Après tant de jugements contradictoires, de formules dogmatiques et absolues, elle s'efforcera de se conformer à la définition de Taine : « Quand nous essayons de raconter la vie ou de figurer le caractère d'un homme, nous le considérons assez volontiers comme un simple objet de peinture ou de science : nous ne songeons qu'à exposer les divers sentiments de son cœur, la liaison de ses idées et la nécessité de ses actions ; nous ne le jugeons pas, nous ne voulons que le représenter aux yeux et le faire comprendre à la raison. »

VU ET PERMIS D'IMPRIMER
*Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris*
L. LIARD

VU ET LU
En Sorbonne, le 29 juillet 1903
*Par le Doyen de la Faculté des Lettres*
*de l'Université de Paris*
A. CROISET

# INDEX DES AUTEURS MENTIONNÉS DANS L'APPENDICE


Bartels (Ad.), p. 47.
Barthel (K.), p. 42.
Baur (G. A. L.), p. 86, p. 94.
Beyschlag (W.), p. 83 s., p. 86.
Bing (J.), p. 65 s.
Blei (Fr.), p. 78 s.
Boyesen, p. 55.
Brandes (G.), p. 59.
Brockhaus, p. 15.
Brück (Th.), p. 20.
Busse (C.), p. 67 s., p. 69, p. 74 s., p. 84, p. 85, p. 92 s., p. 94.
Carlyle, p. 53 s.
Delacroix (H.), p. 101.
Delbos, p. 99 s.
Dilthey, p. 42 s., p. 63 s., p. 67 s., p. 69, p. 71, p. 79, p. 83, p. 86, p. 95 s.
Eichendorff (Jos. von), p. 17 s., p. 27 s.
Falk (Joh.), p. 15 s., p. 25.
Fortlage, p. 87, p. 99.
Gervinus, p. 37 s.
Gœdeke, p. 39.
Gottschall, p. 38.
Hardenberg (ein Mitglied der Familie von), p. 64, p. 73, p. 83, p. 86, p. 88, p. 91.
Haym, p. 42 s., p. 44, p. 64, p. 71 s., p. 79, p. 85, p. 86, p. 97.
Hegel, p. 20 s.
Heilborn, p. 50 s., p. 69, p. 76 s., p. 79, p. 80, p. 85, p. 95, p. 102.
Heine, p. 29 s.
Hettner, p. 39 s., p. 44.
Hillebrand, p. 39.
Huber (Ad.), p. 100 s.
Huch (Mme Ricarda), p. 51 s., p. 75 s., p. 89, p. 102.
Jacobowski, p. 79 s.
Jentsch, p. 48 s.
Just, p. 8 s., p. 63.
Kerner (Justinus), p. 10, p. 15, p. 76 s.
Koberstein, p. 40.
Laube, p. 31.
Lerminier, p. 55 s.
Maeterlinck, p. 58 s.
Meissner (Carl), p. 49 s.
Menzel (Wolfg.), p. 16 s.
Montalembert (Comte de), p. 26 s., p. 56.
Müller (Adam), p. 12, p. 19.
Mundt (Th.), p. 31 s.
Nitzsch (Friedr.), p. 45 s.
Noack, p. 36.
Pfleiderer (O.), p. 89, p. 93.
Poppenberg (Fel.), p. 12, p. 79.
Raich, p. 11, p. 26, p. 87.
Richter (Jean-Paul), p. 19.
Ritschl (Alb.), p. 45.
Rothe, p. 81 s., p. 90.
Ruge (Arnold), p. 32 s.
Schelling, p. 18, p. 19 s.
Schlegel (Aug. Wilh.), p. 10.
Schlegel (Friedr.), p. 12, p. 19, p. 23 s., p. 85.
Schleiermacher, p. 9, p. 11, p. 19, p. 25, p. 81.
Schmidt (Julian), p. 42, p. 94.
Schubart, p. 65, p. 74, p. 84, p. 88 s., p. 91.
Schubert (G. H.), p. 25.
Solger, p. 20.
Staël (Mme de), p. 55.
Steffens, p. 18, p. 25, p. 81.
Taillandier (St-René), p. 57.
Tieck, p. 13 s., p. 16, p. 19, p. 63, p. 85, p. 87 s.
Treitschke, p. 44, p. 46 s.
Vilmar, p. 17.
Voss, p. 24.
Wille (Bruno), p. 50.
Wœrner (Romain), p. 64 s., p. 67, p. 94.

# TABLE DES MATIÈRES DE L'APPENDICE


| | | Pages |
|---|---|---|
| INTRODUCTION | | 3 |
| CHAPITRE I. — | **Les courants d'opinion dans la critique** | 7 |
| | La « légende » romantique | 7 |
| | Romantiques et libéraux | 23 |
| | Les nationaux libéraux et la Renaissance romantique | 37 |
| | La Critique étrangère | 53 |
| CHAPITRE II. — | **Les Problèmes** | 63 |
| | Le problème chronologique des Hymnes à la Nuit | 63 |
| | Le problème psychologique | 70 |
| | Le problème religieux et philosophique | 80 |
| CONCLUSION | | 103 |
| | Index alphabétique des auteurs mentionnés | 105 |


Imprimerie LIEVENS, à Saint-Maur (Seine)

Novalis (pseud. of Friedrich von Hardenberg) 341903
Author Spenlé, E.
Title Novalis, essai sur l'idéalisme...avec appendice.
LG
N935
.Ysp

DATE. | NAME OF BORROWER.
29 Nov 37 | E. Dell

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED